Die bragschrift des Aberkios ...


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

DIE GRABSCHRIFT

DES

A B E R K I O S

ERKLÄRT

VON

ALBRECHT DIETERICH , ed.



LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1896

JOHANNES BAUER

DEM TREUEN GENOSSEN ZWEIER ROMFAHRTEN

ZUR ERINNERUNG AN HERRLICHE REISETAGE

12. IX. 1896

Vorwort.

Nicht eigentlich als Buch will dies bescheidene Heftchen angesehen werden. Schon vor anderthalb Jahren habe ich meine Auffassung der Grabschrift des Aberkios der Hauptsache nach vor einem Kreise von Fachgenossen in Rom mit deren voller Zustimmung vorgetragen und habe meine Meinung, als ich ein anderes damals noch stehen gebliebenes Rätsel gelöst glaubte, auch hier vor kurzem einem Kreise von philologisch-historischen und theologischen Kollegen vorgelegt. Aus jenen Vorträgen ist dies Heftchen entstanden, und ich glaubte angesichts der fortwährend neuen verfehlten Deutungsversuche meine Erklärung nicht länger zurückhalten zu dürfen. Ich hoffe, dafs man bei dem Gange meiner Interpretation ausführliche Widerlegungen der anderen Deutungen nicht vermissen wird. Vorangestellt habe ich nun noch aufser den notwendigen orientierenden Notizen über Fund und Überlieferung der Grabschrift eine genaue Ausgabe des Textes, die abschliefsend genannt werden darf. Der Apparat stellt in nuce eine Geschichte der Erklärung der Inschrift dar, und diese Geschichte hat an sich ihr eigenartiges grofses Interesse. Ich glaubte so meinen Lesern eine abschliefsende Ausgabe der Grabschrift und ihre rechte Erklärung handlich machen zu können und fand darin die Berechtigung dieses Aberkiosbüchleins.

Zu danken habe ich für thätige Teilnahme und Anregung Eugen Petersen und Christian Hülsen in Rom, Ernst Maafs für freundliche Hilfe bei der Korrektur. Für vielerlei Rat und Unterstützung bin ich meinen Freunden Adolf Jülicher und Wilhelm Schulze aufs neue verpflichtet.

Marburg i. H., 15. Juli 1896.

Albrecht Dieterich.

Inhalt.

Von dem Leben, von den Reisen und von dem Tode eines Bischofs Aberkios von Hierapolis erzählt eine Legende, die wir nur in der Verarbeitung des Simeon Metaphrastes besitzen.[1] Sie war längst, wenn auch nicht vielen, bekannt. Dort war auch die Inschrift eines Grabdenkmals des angeblichen Bischofs eingefügt, das ein Dämon habe von Rom nach der phrygischen Stadt tragen müssen. Erst als merkwürdig glückliche Funde lehrten, dafs die Verse in der That von einem wirklichen heute noch zum Teil vorhandenen Steine abgeschrieben seien, konnte man die Grabschrift und die ganze Legende von festem Punkte aus richtig zu beurteilen sich anheischig machen. Die wenigen Verse bekamen dadurch eine nicht geahnte, noch heute kaum ganz erkannte Bedeutung.

Ramsay fand zuerst 1881 den Grabstein eines Alexandros, Sohnes des Antonios, der dieselben Anfangs- und Schlufsformeln, die auch jene Verse umschlossen, allein enthielt und dazu eine Zeitbestimmung: der Stein ward dem Alexandros 216 n. Chr. gesetzt.[2] Er stand bei Hieropolis, einer anderen viel weiter im Innern Phrygiens gelegenen Stadt. Zwei Jahre nachher fand Ramsay zwei Bruchstücke der Aberkiosgrabschrift selbst, nahe bei demselben Hieropolis, in der Nähe der heifsen Quellen

1 *Acta Sanctorum*, Oktober IX p. 493 ff.

2 S. *Journal of Hellenic studies* III (1882) 339. S. besonders Text und Facsimile bei de Rossi *Inscriptiones christ. urbis Romae* II 1 p. XVIII.

in einem Gange, der zu dem Männerbade eines Thermenbaues führte.[1] Das gröſsere der beiden Bruchstücke schenkte der Sultan dem Papste, und nun sandte Ramsay das kleinere, das er mit in seine Heimat genommen hatte, ebenfalls nach Rom. Beide Stücke stehen vereint im Museum des Lateran. Nun beurkundet eine moderne Inschrift, die im März 1895 aufgestellt wurde, die Schenkung des Nachfolgers des Propheten an den Stellvertreter Christi; die Bedeutung des Geschenks ist in die Worte gefaſst[2]

FRAGMENTVM · TITVLI · SEPVLCRALIS
EX · ASIA · ADVECTVM
IN · QVO · ABERCIVS · HIEROPOL · EPISC · SAEC · II
VNIVERSAE · ECCLESIAE · CONSENSVM
IN · VNAM · FIDEM · TESTATUR

Die Grabschrift ist aus sich selbst zu erklären und zu beurteilen. Ich brauche nicht auszuführen, daſs sie ursprünglich nicht dem Bischof von Hierapolis gegolten haben kann, daſs dessen Romfahrt zur Heilung der Kaisertochter in der Legende nicht die sein kann, von der die Inschrift erzählt. Wir sehen es jetzt klar, wie die Grabschrift, die der Legendenverfasser abgeschrieben zu haben selbst versichert, der Mittelpunkt war, um den sich die Geschichte gestaltete in der vielleicht schon an Ort und Stelle langsam entstandenen Deutung und Ausdichtung einer schon legendenreichen späteren christlichen Zeit.[3] Deutlich lassen sich die Elemente der

1 S. *Journal of Hellenic studies* IV (1883) 424. Die weiteren Behandlungen der Inschriftreste führe ich unten S. 6 ff. an, wo der Text der ganzen Grabschrift gegeben wird.

2 S. Orazio Marucchi *Nuove osservazioni sulla iscrizione di Abercio* im *Nuovo bullettino di archeologia cristiana* I (1895) p. 20.

3 Es ist sehr bedeutsam, daſs es viel später einen christlichen Bischof von Hieropolis desselben Namens wirklich gegeben hat (Mitte des 5. Jahrh.); das wird die Veranlassung gewesen sein,

heiligen Aberkiosnovelle erkennen. Das erste, das bewegende Element, ist die Inschrift, die darum auch gewissermaſsen zum Zielpunkt der Erzählung wird: der ausgetriebene Dämon muſs den Grabaltar[1] nach Phrygien tragen; dann einige Lokaltraditionen wie z. B. die, daſs Aberkios den Bau der Thermen für seine Vaterstadt in Rom erwirkt habe; ein ähnliches Verdienst hat der Aberkios, der im Thermenbau begraben lag, gewiſs sich erworben. Das dritte Element ist das Vorbild anderer Legenden, und zwar entweder der des Diakons Kyriakos, eines Märtyrers unter Diokletian[2], oder einer ganz gleichartigen, nach der auch ebendiese gemacht sein könnte. Es ist hinlänglich bewiesen, wie eine ganze Anzahl der speziellsten Züge in beiden Erzählungen übereinstimmt in einer Weise, die jede andere Annahme als die der Übertragung aus der einen in die andere ausschlieſst, und daſs eine Reihe dieser Züge in der Kyriakosgeschichte sinnvoll und organisch, in der Aberkiosgeschichte sinnlos und ungeschickt sich ausnimmt.[3] Es mag auch dies für

daſs man die alte Inschrift wieder beachtete, in neuem Sinne verstand und daſs allerlei Sage und Tradition vermischt mit der Geschichte des wirklichen Bischofs daran emporwuchs. Die Vita wird bald nach dieser Zeit geschrieben sein, sicher nach Iulian, wahrscheinlich beträchtlich später. — Die Identifikation des Aberkios der Inschrift mit einem Avercius Marcellus kann ich auf sich beruhen lassen, da sie durch nichts nur entfernt zu beweisen ist. Es gab offenbar viele Ἀβέρκιοι, Ἀουέρκιοι, Ἀουίρκιοι.

1 Der βωμός auf dem Grabe ist doch ebenso gut etwas Altchristliches als Heidnisches. Es ist verkehrt, in der Altarform, die der Metaphrast besonders erklären müsse, eine Spur heidnischen Ursprunges zu sehen. Daſs der christliche Altar so vielfach ursprünglich das Heiligen- oder Märtyrergrab war und so oft in katholischen Kirchen noch ist, weil eben ein solches Grab einen Altar für die Totenopfer hatte, habe ich von meinem Freunde Bauer gelernt. Auch in der altchristlichen Zeit gehört Grab und Altar zusammen.

2 *Acta Sanctorum*, Januar II p. 7 ff.

3 Den Beweis hat kurz und schlagend geführt LMHart-

die Zukunft wertvoll sein, dafs sich hier in einer wichtigen Wundernovelle die einzelnen Faktoren der Entstehungsgeschichte der Heiligenlegende, so klar zum ersten Mal, erkennen lassen.

Hier geht uns nur noch die Grabschrift an. Ich lege zunächst den Text der Alexandrosgrabschrift und der Aberkiosgrabschrift vor, so wie ich ihn nach vieler vereinten Bemühungen feststellen kann. Die immer wiederholten Kollationen des Steines selbst können als abgeschlossen gelten, und es ist nun möglich das Material für die Textrecension abschliefsend vorzulegen.

Das, was in der Inschrift erhalten ist, zeigt die verhältnismäfsige Zuverlässigkeit der Abschrift des Legendenschreibers. Diese Abschrift mufs da unangetastet als Text hingenommen werden, wo nicht durch die Inschrift oder durch sichere Indicien in der Abschrift selbst deren Unrichtigkeit sich beweisen läfst. An einigen Stellen ist ihre Fehlerhaftigkeit durch den Stein erwiesen, und es wird auch an anderen Stellen da, wo der Beweis eines Fehlers unmöglich ist, die Möglichkeit eines falschen Textes zugegeben werden müssen, zumal der Erzähler selbst sagt, dafs er nur ungefähr die Inschrift wiedergebe.[1] Anfang und Schlufs erhalten durch die

---

mann *Abercius und Cyriacus* in den *Serta Harteliana*, Wien 1896, p. 142 ff. Die Abhängigkeit der Aberkioslegende zu erweisen sind die dort angeführten Momente vollkommen genügend. Auf die besonderen Punkte, die Zahn *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* V 87 ff. besprochen hat, gehe ich jetzt nicht ein. Dort ist z. B. fein festgestellt, dafs in der Vita für die Zeit Mark Aurels als Statthalter von Asien zwei Männer genannt sind, die im 1. Jahrh. vor Christus dort in der Verwaltung der Provinz aufeinanderfolgten; wiederum andere geschichtliche Dinge sind dem Verfasser ganz gut bekannt. Er schöpfte aus sehr vagen Kenntnissen und zufällig aufgerafften Namen oder Notizen aus der Geschichte Asiens und hat eine unverächtliche Lokaltradition.

1 C. 41: τὰ μὲν δὴ τοῦ ἐπιγράμματος ὧδέ πως ἐπὶ λέξεως

Alexandrosinschrift in der Hauptsache nur ihre Bestätigung. Wo der Aberkiostext abweicht, haben wir kein Recht ohne einen anderen Grund den Alexandrostext einzusetzen, auch wenn gerade da die Möglichkeit einer Verlesung des Abschreibers der Aberkiosinschrift zuzugeben ist.

εἶχεν, ὅτι μὴ ὁ χρόνος ὑφεῖλε καὶ ὀλίγον τῆς ἀκριβείας καὶ ἡμαρτημένως ἔχειν τὴν γραφὴν παρεσκεύασεν.

Grabschrift des Alexandros, Sohnes des Antonios.

ἐ]κλεκτῆς πό[λε]ως ὁ πολεί[της τ]οῦτ' ἐποίη[σα
ζῶν ἵ]ν' ἔχω φανερ[ῶς] σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ' Ἀλέξανδρος Ἀντ[ω]νίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.

οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια [χ]ρυσᾶ
καὶ [χ]ρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει [χ]είλια [χ]ρυσᾶ.
ἐγράφη ἔτει τ' μηνὶ ς' ζόντος.
εἰρήνη παράγουσιν καὶ μν[ης]κομένοις περὶ ἡ[μ]ῶν.

Ramsay *Bulletin de corresp. hellén.* VI (1882) 518 f. Ebenda VII (1883) 327 f. *Journal of Hellenic studies* III (1882) 339 ff. Facsimile bei de Rossi *Inscriptiones christ. urbis Romae* II 1 p. XVIII. Wilpert *Prinzipienfragen der christlichen Archäologie* Tafel II 2. Reproduktion einer Photographie nach dem Stein, die Baltazzi-Bey besorgt hat, bei Duchesne in den *Mélanges d'archéologie et d'histoire* XV (1895) pl. I. Frühere Angaben der Lesung und der Lücken sind nach dieser sehr klaren Phototypie berichtigt.

Grabschrift des Aberkios.

ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἐνθάδε θέσιν.

Ramsay *Revue archéologique* 1883 p. 194 f. *Journal of Hellenic studies* IV (1883) 424. *The Academy* 1884 p. 174. *The*

Majuskeln = Grabschrift des Aberkios im Lateran = *L*(ateraninschrift), Minuskeln = Text der Vita des Metaphrasten = *V*, Grabschrift des Alexandros = *A*(lexandrosinschrift). Der Text von *V* ist an *L* angeschlossen. Wo *L* vorhanden ist, fällt die Kopie von *L* durch *V* für den Text weg. Die Ergänzungen in *A* s. oben im Texte von *A*.

2 καιρῷ *V* φανερ[ῶς] *A* φανερῶς ThZahn GFicker ἐνθάδε *V* ἔνθα *A* ἔνθα alle Herausgg. Dafs erst die Überlieferung

οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε

Expositor 1889 p. 156ff. 253ff. 392ff. de Rossi *Inscriptiones christ. urbis Romae* II 1 p. XIIff. IBLightfoot *The Expositor* 1885 p. 11. *The apostolic fathers*[2] I 492ff. II 1, 478ff. Wilpert *Prinzipienfragen der christlichen Archäologie* 50ff., Taf. II 1. ThZahn *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* V 68ff. Preger *Inscriptiones graec. metr. ex scriptor. collectae* nr. 34. Ficker *Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wissensch.* 1894 p. 87ff. Blofse Abdrücke führe ich nicht an.

Nach diesen älteren Editionen und Angaben sind für Feststellung des inschriftlichen Befunds benutzt: ChrHülsens Abschrift nach CRobert *Hermes* XXIX (1894) 422, Harnacks Text nach Mitteilungen von Dr. Holl in v. Gebhardts und Harnacks *Texten und Untersuchungen* XII, Heft 4ᵇ, S. 3ff., VSchultze nach Mitteilungen von de Waal *Theolog. Litteraturblatt* 1894 Nr. 30 S. 353, de Waal *Röm. Quartalschrift* 1894 S. 329ff. mit der photographischen Reproduktion eines Calco Taf. VI, die sehr wertvolle Phototypie des Steines selbst bei Marucchi *Nuovo bullettino di arch. cristiana* I Taf. III—VI und VII, Duchesne *Mélanges d'archéologie et d'histoire* XV (1895) 155ff., Wilpert *Fractio panis* S. 124, 126, Tafel XVII nach einer 'überarbeiteten' Photographie. Aufserdem habe ich selbst die Inschrift in Rom mehrmals untersucht.

Die Varianten in den Hss. der Vita zu werten ist bis jetzt unmöglich, deshalb gebe ich die Hss. im einzelnen nicht an. Was bis jetzt an Angaben darüber vorhanden, s. bei Boissonade *Anecd. graec.* V 462ff., *Acta Sanctorum* Oktob. IX 493ff. (die gleiche Recension gebraucht bei Migne CXV 1211); Angaben für den Text der Grabschrift in der Vita bei Pitra *Spicileg. Solesm.* III 532ff.,

---

von *V* die gewöhnlichere Form eingesetzt habe, ist auch mir wahrscheinlich. 3 τοὔνομα einige Hss. von *V* ὁ ὢν *V* (alle Hss.) εἰμὶ Lightfoot ὢν ὁ Pitra Ramsay und fast alle folgenden. Wir haben nicht das Recht das Metrum herzustellen: Namen und Titel sind nicht damit in Einklang gebracht. οὔνομ' Ἀ. ὢν ὁ μαθητής ist unmöglich (ὢν ὁ μαθητής zu verbinden verstöfst gröblich gegen alle griechische Sprache) ὁ μαθητής statt ὁ ὢν μαθητής (der welcher ein Jünger ist) ist auch nach *A* unwahrscheinlich 4 οὔρεσι einige Hss. von *V* οὔρεσιν ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας πεδίοις τε Ramsay

5 ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε ...... γράμματα πιστά.

---

7 ΕΙΣΡΩΜ-Ν ὃς ἔπεμψεν
ΕΜΕΝΒΑΣΙΛῆαν ἀθρῆσαι
8 ΚΑΙΒΑΣΙΛΙΣᵔαν ἰδεῖν χρυσός
ΤΟΛΟΝΧΡΥΣοπέδιλον
9 ΛΑΟΝΔΕΙΔΟΝ⊾κεῖ λαμπρὰν
ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝΕχοντα
10 ΚΑΙΣΥΡΙΗΣΠΕ/ον εἶδα
ΚΑΙΑΣΤΕΑΠΑντα Νισῖβιν
11 ΕΥΦΡΑΤΗΝΔΙΑΙ ας πάν
ΤΗΔΕΣΧΟΝΣΥΝϹ μηγύρους

Analecta II 164ff., de Rossi a. a. O. II 1 p. XIIff., ThZahn a. a. O. V 68ff. Einen syrischen Text der Vita publiziert Conybeare *Classical review* 1895 p. 295ff. Er ist sehr stark entstellt und darf kaum zur Herstellung des griechischen Textes verwendet werden, s. Duchesne a. a. O. 158.

---

5 πάντα einige Hss. von *V* καθαρεύοντας eine Hs.; καθορόωντας zwei Hss., καθορῶντας die übrigen Hss. von *V* πανθ' ὁρόωντας Ramsay. Dem Verf. μεγάλους πάντα καθορόωντας zuzutrauen (ThZahn) ist nach seinen anderen Versen unmöglich. 6 μ' und με in den Hss. von *V* ⌊τὰ ζωῆς⌋ γράμματα Pitra ⌊διδάσκων⌋ Ramsay ⌊λόγους καὶ⌋ Halloix ThZahn ⌊θεοῦ τὰ⌋ Becker *Darstellung Christi unter dem Bilde des Fisches* S. 36 ⌊μυήσας⌋ AHilgenfeld *Berl. Philol. Wochenschrift* 1896 Nr. 14 S. 430f., s. unten S. 34 Anm. 2 7 βασιλη giebt Ramsay an gelesen zu haben, βασίλειαν und βασιλείαν *V*. Die Angabe des Kopisten kann nichts entscheiden, s. unten S. 22 Anm. 2 9 σφραγεῖδα *V* 10 Συρίης πέδον (πέδων einige Hss.) χώρας εἶδον einige Hss. von *V* χώρας hatten die Herausgeber getilgt, *L* bestätigt das. Νισῖβιν tilgen als Glossem Brinkmann (s. unten S. 36 Anm. 2) Robert καὶ Συρίης πέδον εἰσεῖδον καὶ ἄστεα πάντα Εὐφράτην κτλ. Robert 11 διαβὰς *V* πάντας einige Hss. von *V*, eine παντί, die andern πάντη; hier ist alles Schwanken, das auch v. 5 und v. 12 ganz ähnlich in *V* eintritt, durch *L* beseitigt; συνομηγύρους *V* συνοπάδους Ramsay, συνομίλους oder συνομήρεις oder συνομήθεις Lightfoot, συνομήρεις Hilgenfeld, συνοδείτην Zahn, συνοδίτας Robert

12 ΠΑΥΛΟΝΕΧΩΝΕΠΟχον
ΝΙΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε
13 ΚΑΙΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφὴν
ΠΑΝΤΗΙΧΘΥΝΑΠὸ πηγῆς
14 ΠΑΜΜΕΓΕΘΗΚΑΘαρὸν ὃν
ΕΔΡΑΞΑΤΟΠΑΡΘΕνος ἁγνή

---

12 Παῦλον ἔcωθεν · πίcτις πάντη δὲ προῆγε *V* δὲ παντὶ ein Teil der Hss. ἑπόμην Ramsay ἐγὼν ἑπόμην Zahn ἔποχον Kirchhoff Robert ἐπ' ὀχῶν OHirschfeld ἐπ' ὄχους Preger ἐπόπτην Hilgenfeld Παῦλον ἔχων ἐπορεύθην πίcτις (δὲ) παντὶ προῆγε ELingens *Zeitschrift für katholische Theologie* XX (1896) 312 Anm. 2. πίcτις alle Herausgeber, bis Ficker, Harnack u. a. auf Grund der Inschrift zweifelten. Hilgenfelds Ἶcις ist nach dem Stein gänzlich unmöglich. Schon de Rossi gab nach Ramsay an, dafs das erste Ι in ΠΙΣΤΙΣ zu fehlen scheine (a. a. O. p. XVII adn. 1). Dafs ΠΣΤΙΣ ΤΙΣΤΙΣ ΤΙΣΗΣ ΤΙΣΕΙΣ stehen könne, giebt Harnack nach Information aus Rom an. Hülsens Abschrift giebt ΙΙΣΤΙΣ. Ich glaube auf dem Stein deutlich die Reste einer schrägen Haste erkannt zu haben ΝΙΣΤΙΣ. Auch die Phototypie bei Marucchi läfst sie erkennen. Der Bruch des Steines geht links in der senkrechten Parallele zu ΙΙ ΝΙΣΤΙΣ. Eine vertikale Querhasta zwischen den beiden parallelen Linien vor Σ — auf dem Stein pflegt es beim H eine ganz kleine Linie in der Mitte zwischen den zwei Hasten zu sein — kann jedenfalls nach dem jetzigen Zustand des Steines vorhanden gewesen sein. Es mufs also gestanden haben ΝΗΣΤΙΣ (zu der Ligatur vgl. v. 7a, 11a, 12a, 14a) oder ΝΙΣΤΙΣ (im letzteren Falle würde es nur das gleiche Wort mit ι für η sein können). Seitdem giebt Wilpert *Fractio panis* 114 folgendes an: '*der Stein bewahrt von dem ersten Schaft des* Π *allerdings nur schwache Spuren, aber wenn auch gar keine vorhanden wären, so würde man aus der Stellung, welche der zweite hat, auf ein* Π *schliefsen, denn sie entspricht genau dem zweiten Schaft des* Π *in der unmittelbar vorhergehenden Zeile, während der Schaft des von H(arnack) vorgeschlagenen* Τ *weiter links eingraviert ist.*' Das kann höchstens gegen ΤΙΣΤΙΣ etwas besagen. Zuletzt erklärt Duchesne a. a. O. 176 alle anderen Kombinationen aufser ΣΤΙΣ für unmöglich, vorher aber gingen zwei vertikale Hasten '*restes possibles de* Π', wie er selbst sagt. 13 πάντη fehlt in *V*, nur in einer Hs. nicht ἰχθῦν ἀπὸ γῆς oder ἀπὸ τῆς γῆς einige Hss. von *V*

15 ΚΑΙΤΟΥΤΟΝΕΓΕ δωκε φί
ΛΟΙΣΓΣΩειν διὰ παντός
16 οἶνον χρηϲτὸν ἔχουϲα
κέραϲμα διδοῦϲα μετ᾽ ἄρτου.
17 ταῦτα παρεϲτὼϲ εἶπον
᾽Αβέρκιοϲ ὧδε γραφῆναι
18 ἑβδομηκοϲτὸν ἔτοϲ καὶ
δεύτερον ἦγον ἀληθῶϲ.
19 ταῦτ᾽ ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ
᾽Αβερκίου πᾶϲ ὁ ϲυνῳδόϲ.

---

20 οὐ μέντοι τύμβῳ τιϲ ἐμῷ ἕτερον ἐπάνω θήϲειε.
εἰ δ᾽ οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήϲει διϲχείλια χρυϲᾶ
καὶ χρηϲτῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χείλια χρυϲᾶ.

---

15 ἐϲθίειν *V* ἔϲθειν alle Herausgg. seit Ramsay; sicher ist nicht, dafs *L* ἔϲθειν hatte, ἐϲθίειν und ἔϲθειν werden damals schon ganz gleich gesprochen und wie das gebräuchliche ἐϲθίειν geschrieben sein 18 ἄγων einige Hss. von *V* 19 εὔξαι, εὔξατο und εὔξαιτο (εὔξαπο ist dasselbe) die Hss. von *V* εὔξαιο ὑπέρ μου Pitra ταῦθ᾽ ὁρόων εὔξαιθ᾽ ὑπὲρ αὐτοῦ Ramsay εὔξαιτο ὑπέρ μου Lightfoot εὖξαι ὑπὲρ ᾽Αβερκίου Zahn εὔξαιτο ὑπὲρ ᾽Αβερκίου de Rossi, der Name hat wie gewöhnlich das Metrum gesprengt 20 ἕτερόν τινα θήϲει *A* und alle Herausgg.; der alte Formelvers ist durch nachlässige Einfügung gesprengt, wie es oft geschieht (s. unten S. 17), und wir dürfen ihn nicht herstellen wollen. τύμβον ἕτερον τιϲ ἐπ᾽ ἐμοῦ oder τύμβον τιϲ ἐμοῦ ἕτερον oder ἀπ᾽ ἐμοῦ schwanken die Hss. von *V*, dann aber ἐπάνω alle Hss. von *V* 22 Ἱεραπόλει *V*.

Die Grabschrift gliedert sich von selbst in drei Teile. Die eigentliche Grabschrift mufs auf der breiteren vertieften Vorderseite des viereckigen Steines unterhalb des Kranzes, an dem man diese eben als die Frontseite erkennt, gestanden haben: das sind die ersten sechs Verse. Auf der rechten schmalen Seite, auf der jeder Hexameter in zwei Zeilen gebrochen werden mufste, hat dann der Teil von Zeile 7 bis Zeile 19 gestanden, denn so weit mufste der Stein, der vorn unter dem Kranze die sechs Verse fafste, noch reichen. Dann stand die Straf- und Drohformel, wie es das Übliche war, auf der Rückseite.[1]

Dafs das längere Mittelstück — auf der rechten Schmalseite des Cippus — zwischen vorher feststehende Sätze eingeschoben ist, zeigt deutlich die Wiederaufnahme des Relativums εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν aus der Beschreibung des heiligen Hirten, die nachdrücklich abgeschlossen war durch den Satz:

---

1 Diese Angaben über die Verteilung der Inschrift auf dem Stein gebe ich nach CRoberts Bemerkungen im *Hermes* XXIX (1894) 424ff., die ich für durchaus schlagend halte. Was Wilpert *Fractio panis* 123ff. berechnet, beruht auf den Annahmen, dafs der Kranz die Rückseite des Grabmals bezeichne und dafs er genau in der Mitte des vertieften Feldes gestanden habe. Beides ist mindestens ganz unsicher, dagegen sehr unwahrscheinlich, dafs die Verse bis συνῳδόc nicht auf derselben Seite wie die Reisebeschreibung gestanden hätten und mehr als die Schlufsdrohungsformel auf einer besonderen Seite (und zwar, wie üblich, auf der Rückseite) gestanden hätte. Für die Erklärung ist übrigens diese Frage gleichgültig.

οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε . . γράμματα πιστά.[1]

Ich gebe nun den ergänzten und hergestellten Text mit einer Übersetzung, die da, wo sie meine Erklärung

ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης ταῦτ' ἐποίησα
Ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα θέσιν.

οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,

ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε . . . γράμματα πιστά.

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλῆαν ἀθρῆσαι
καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον·

λᾶον δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγῖδαν ἔχοντα.

καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν
Εὐφράτην διαβάς. πάντη δ' ἔσχον συνοδίτας

Παῦλον ἔχων ἔποχον. Νῆστις πάντη δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθῦν ἀπὸ πηγῆς

πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνὴ
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

---

1 So hat es Robert a. a. O. S. 426 zuerst scharf ausgesprochen. Dafs das Mittelstück darum ein späterer Nachtrag sein müsse, ist nicht nötig zu folgern. Aberkios hätte dann die Verse der Vorder- und Rückseite einhauen lassen, als er den Tod noch nicht so nahe glaubte, um καιρῷ sein Grab fertig zu haben. Als 72jähriger Greis hätte er die Inschrift der rechten Schmalseite — immerhin um ein Beträchtliches später — zufügen lassen. Mir scheint es, als sei sie eine gleich beabsichtigte Ausführung zu den Sätzen der Vorderseite und als habe die Angabe, dafs er dabei-

vorausnimmt, erst im weiteren ihre Rechtfertigung finden wird. Manche Stelle wird sie besser als viele erklärende Worte klar verstehen helfen.[1]

Einer auserwählten Stadt Bürger habe ich dies errichtet,
da ich noch lebe, auf dafs ich hätte seiner Zeit für meinen Leib hier eine Stätte.
Aberkios bin ich mit Namen, der welcher Jünger ist eines reinen Hirten,
der da weidet der Schafe Herden auf Bergen und Fluren,
der Augen hat gewaltig, die überall herniederschauen;
denn er hat mich gelehrt . . . untrügliche Zeichen.

Der nach Rom mich sandte, einen König zu schauen
und eine Königin zu sehen mit goldnem Gewand und goldnen Sandalen;
einen Stein aber sah ich dort mit einem leuchtenden Gepräge.
Und Syriens Flur sah ich und seine Städte alle; ich überschritt
den Euphrat und sah Nisibis. Überall aber gewann ich Kultgenossen;
Paulos war mein (Begleiter?). Nestis leitete mich überall
und schaffte mir Nahrung überall, einen Fisch vom Quellwasser
gar grofs und rein, den gefangen hatte eine reine Jungfrau,
und den gewährte sie den Genossen immer zu essen
und spendete Wein in guter Mischung mit Brot.

---

gestanden und die Eingrabung beaufsichtigt habe, von Anfang für die ganze Inschrift gelten sollen. Das Gezwungene der Anknüpfung v. 7 ist durch die oben gegebene Auffassung hinreichend erklärt. — Für die singuläre Wendung εἶπον 'A. ὧδε γραφῆναι (v. 17) giebt mir EMaass eine gute Parallele aus Arat v. 269 Λύρην δέ μιν εἶπε λέγεσθαι (Hermes).

1 Diese Art von Versen auch in der Übersetzung entsprechend wiedergeben zu wollen, wäre kaum möglich und der Deutlichkeit schwerlich nützlich gewesen.

ταῦτα παρεςτὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.

ἑβδομηκοςτὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦτ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ ςυνῳδός.

οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερον ἐπάνω θήςειε·

εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήςει διςχίλια χρυςᾶ

καὶ χρηςτῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χίλια χρυςᾶ.

Dies habe ich Aberkios unter meiner eignen Aufsicht so
zu schreiben geheifsen.
Das zweiundsiebzigste Jahr hab' ich wirklich vollbracht.
Wer dies versteht, bitte für Aberkios, ein jeder Genosse.

Aber keiner soll in mein Grab noch einen andern oben
darauf beisetzen.
Wenn er es thut, soll er dem römischen Fiscus spenden
zweitausend Goldstücke
und der guten Vaterstadt Hieropolis tausend Goldstücke.

I.

Die Grabschrift des Alexandros, des Sohnes des Antonios, enthält eine Zeitangabe. Sie ist eingegraben im Jahre 216 n. Chr. Nur Anfangs- und Schlufsformel hat sie gemeinsam mit der Grabschrift des Aberkios. Es fragt sich, wo die Formeln ursprünglicher stehen, wo sie übernommen sind.[1] Die Formel der Vorderseite des Aberkiosgrabes ist erweitert gegenüber der des Alexandrosgrabes. Der einfachen Angabe der Kultzugehörigkeit oder eines Kultamtes μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ ist hier eine Doxologie des göttlichen Hirten hinzugefügt und der doch ein wenig nach individueller Erfahrung klingende Satz: Er hat mich gelehrt . . . untrügliche Zeichen. Die Drohung gegen den, der noch einen in dem Grab beisetze, ist gleich, die Zeitangabe fehlt bei Aberkios, und der allgemeine ganz formelhafte Schlufswunsch bei Alexandros

εἰρήνη παράγουσιν καὶ μνησκομένοις περὶ ἡμῶν

ist offenbar darum ebenfalls fortgelassen, weil er in besonderer individueller Form schon an die Reisebeschreibung angeschlossen war (v. 19)[2], da wo auch die An-

1 Bisher ist es immer einfach als selbstverständlich angenommen worden, dafs die Alexandrosinschrift die spätere sei. Darauf, dafs diese Annahme keineswegs so sicher stehe, machte mich zuerst in Rom Chr. Hülsen aufmerksam.

2 Und auch in diesem Vers 19 ist durch Einsetzung des Namens Ἀβερκίου das Metrum gesprengt.

gabe des Lebensjahres in einen neuen Vers zu formen war. Der Wunsch ist nicht mehr an jeden, sondern gewifs absichtlich nach den besonderen, nur für Gleichgesinnte berechneten Angaben über Reisen im Auftrag des Gottes und über kultisches Leben an die 'Verstehenden', an jeden Kultgenossen gerichtet. Ich will kein Gewicht darauf legen, dafs im Anfang (v. 2) offenbar das φανερῶς des Alexandros die gewöhnliche allgemeine, das καιρῷ des Aberkios die für den besonderen Fall modifizierte Wendung repräsentiert — weil sich ja immerhin der Kopist verlesen haben könnte —, aber dafs ebender Kopist im drittletzten Verse sein ἕτερον ἐπάνω θήσειε, einen so eigentlichen und sonst mehrfach gebrauchten Ausdruck, blofs verlesen haben sollte, ist unmöglich; die im eigentlichen Sinn mafslose Verballhornung des Alexandrosverses und seines ἕτερόν τινα θήσει, wenn auch nur durch den Steinmetzen, liegt klar zu Tage. Ebenso ist in dem 'Verse' οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ den Namen und die Kultbezeichnung in einen Vers, wie er sie doch sonst leidlich metrisch zu machen imstande war, zu bringen dem Verfasser nicht gelungen, so wenig wie dem Verfasser der Alexandrosgrabschrift. Hier sind beide gescheitert: das andere Mal aber tritt der häufige[1] Fall ein, dafs die eine veränderte Formel den einst richtigen Vers gesprengt hat.

Aber auch ohne das: dafs Anfangs- und Schlufsformel bei Aberkios n a c h denen des Alexandros gemacht sind, dafs sie eine Erweiterung und Umgestaltung für den speziellen Fall darstellen, ist deutlich. Und dazu ist noch die ganze Reiseerzählung eingeschoben, die am Schlufs fast noch weniger als am Anfang einen

---

1 Beispiele genug bei Kaibel *Epigrammata* Index p. 703 s. uersus inconditi.

rechten Anschlufs an den traditionell herumgelegten Rahmen finden will.[1]

Die Aberkiosinschrift ist also nach 216 n. Chr. eingehauen.

Ohne Zweifel kann der Kreis, in dem diese Grabschriftformeln verbreitet waren, nicht grofs gewesen und lange Zeit werden sie schwerlich in Gebrauch geblieben sein. Nur für die Genossen eines Glaubens oder Kults konnten sie gelten, die μαθηταὶ ποιμένος ἁγνοῦ, und obendrein nur für die, welche Bürger der Stadt Hieropolis waren. Und wie viele von diesen Bürgern werden auf ihr Grab haben schreiben können oder schreiben dürfen, dafs, wer noch einen in das Grab beisetze, dem römischen Fiskus und der Vaterstadt so riesige Geldsummen zur Strafe zahlen solle?[2] Diese schon in ihrer Konzeption so speziellen Formeln können nur einmal eine kürzere Zeit lang von wenigen gebraucht worden sein; es ist nicht ausgeschlossen, dafs sie nur diese beiden Male übernommen und das zweite Mal von

---

1 Ich will nicht unerwähnt lassen, dafs Robert a. a. O. S. 427 f., der im übrigen die Alexandrosgrabschrift für eine Kopie der Aberkiosinschrift hält, den Aberkios die Verse der Vorder- und Rückseite des Steins früher als die der Reisebeschreibung eingraben läfst und folgert, dafs er damals, als er die ersteren veranlafste, '*ganz wohl erst 30 Jahre alt gewesen sein*' könne '*und Alexandros kann die Inschrift in demselben Jahre kopiert haben. Die Eintragung der Reisebeschreibung würde dann 258 geschehen sein. Und zwischen diesen beiden Extremen liegt noch eine Fülle von Möglichkeiten. Jedenfalls werden die Theologen, denen die endgültige Lösung der Streitfrage billig überlassen bleibt*' — welche Billigkeit ich nicht einsehe —, '*in Zukunft damit zu rechnen haben, dafs die Lebenszeit des Aberkios der Hauptsache nach ebensowohl in die erste Hälfte des dritten Jahrh. fallen kann, wie in die zweite des zweiten*'.

2 Beispiele für die gleichen Bestimmungen auf Inschriften bei Zahn a. a. O. S. 84.

Aberkios gleich so stark umgemodelt[1] und erweitert wurden. Zudem weist ja das epigraphische Urteil die Steine in die gleiche Zeit. Der Steinmetz des Alexandrossteins hat rohere und liederlichere Arbeit geliefert als der Steinmetz, den Aberkios beaufsichtigte. Eine andere Verschiedenheit des äufsern Charakters der Inschriften ist nicht festzustellen.[2]

Jedenfalls ist die Aberkiosgrabschrift bald nach 216 n. Chr. verfafst worden.

---

1 Dafs in der Alexandrosinschrift die Formel nicht zum ersten Mal angewandt wurde, scheint daraus hervorzugehen, dafs auch da der Name nicht in den Vers pafst. Man darf vermuten, dafs das Distichon, das die ersten beiden Verse bilden, das älteste war; dann ward ein Vers mit Namen und Formel hinzugefügt, der in der Alexandrosinschrift auch schon durch den anderen Namen gesprengt vorliegt.

2 S. Zahn a. a. O. 67.

II.

Wer die Inschrift, als sie aufgestellt war, in Hieropolis las, wird gewufst haben, welchem Kulte Aberkios angehörte, wenn er sich Jünger des heiligen Hirten nannte. Uns macht eine direkte Überlieferung es nicht möglich, das ohne weiteres zu erkennen. Man mag sagen, dafs sich wohl der Satz von dem Hirten, der seine Schafe weide auf Bergen und Fluren, schwerer der folgende von seinen gewaltigen Augen, die überall herniederschauen, ohne Zwang als christliche Lobpreisung auf Christus den guten Hirten deuten lassen, von dem nachweislich wenigstens niemals Christen so gesprochen haben, dafs dagegen alles aufs beste stimme zu dem Glauben, den Gläubige damaliger Zeit von dem phrygischen Attis hatten, von dem reinen Jüngling, dem Herrn des heiligen Widders, dem Hirten der leuchtenden Sterne, dem tausendäugigen, dem höchsten Sonnengott, dem Vater des Alls.[1] Aber die Entscheidung über die Götter

1 Gerhard Ficker hat das in dem genannten Aufsatze dargelegt. Ich will es ausdrücklich zu sagen nicht unterlassen, obwohl es sich von selbst versteht, dafs ich diesem für die Erklärung der Inschrift epochemachenden Aufsatze den gröfsten Dank schulde; dafs ich ihm wie alle, die sich in der letzten Zeit mit der Inschrift beschäftigt haben, die Anregung verdanke, brauche ich nicht erst zu sagen. — Für das oben Gesagte kann ich auf Fickers Belege verweisen und will nur an einige hauptsächliche hier erinnern. Attis ist der βουκόλος *bubulcus*, αἰπόλος *pastor* (auch Tertull. *ad nat.* I 10 *Cybela pastorem suspirat*) vielfach genannt. Er führt auf den Denkmälern das *pedum*, das Attribut, '*das ihn als Hirten bezeichnet*' (Roschers *Lex.* I 726), und die Syrinx. Er führt den

des Aberkios kann aus dieser Stelle schwerlich gefällt werden.

---

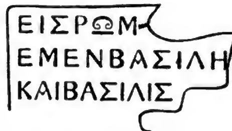
typischen Namen cυρικτής. Der Einwand Victor Schultzes im *Theologischen Literaturblatt* 1894 Nr. 19 S. 217, dafs die Vorstellung von Attis als Hirten überhaupt nicht die durchschlagende und dafs ποιμήν nur einmal als Bezeichnung des Attis nachgewiesen sei und zwar in einem Sinne, der dem der Inschrift ganz fern liege (ποιμὴν λευκῶν ἄcτρων), kann nichts bedeuten der Fülle der Zeugnisse gegenüber. ποιμήν ist doch nur eine parallele Bezeichnung neben den andern, βουκόλοc, αἰπόλοc u. a., dasselbe wie *pastor*. In Roschers *Lexikon der griech. u. röm. Mythol.* I 718, dem Schultze die erste Hälfte seines Einwandes entnimmt, ist ja nur das '*Eigentümliche*' konstatiert, '*dafs gerade in den ausführlicheren Erzählungen seiner Geschichte die Bezeichnung desselben als Hirten fehlt, die sich in vereinzelten Nachrichten vielfach findet*', und es folgt eine ganze Reihe von Belegen. Gehen etwa die in der That sehr vielen vereinzelten Nachrichten nicht sicher auf Attis, weil jene Bezeichnungen in Berichten über die Attissage fehlen? Er ist ἁγνόc wie Adonis (z. B. auch in dem Orakelspruch bei Sokrates *hist. eccles.* III 23). Besonders wichtig ist der Preis des Attis, den Hippolytos den Phrygern zuschreibt *refut. omn. haeres.* V 9 p. 166, 1 ff. Duncker-Schneidew. πατὴρ τῶν ὅλων ist er, μυριόμματοc, ποιμὴν λευκῶν ἄcτρων. Er ist ὕψιcτοc καὶ cυνιεὶc τὸ πᾶν, er selbst ist der Helios πανόπτηc, Helios, von dem es im orphischen Hymnus 8 heifst (v. 1) πανδερκὲc ἔχων αἰώνιον ὄμμα, (v. 11) κοcμοκράτορ, cυρικτά, (v. 14) παcιφαέc, κόcμου τὸ περίδρομον ὄμμα, (v. 18) ὄμμα δικαιοcύνηc, ζωῆc φῶc. Vgl. Athen. XV p. 693 f. (Ἥλιον) τὸν τὰ ὅλα cυνέχοντα καὶ διακρατοῦντα θεὸν καὶ περιπολεύοντα τὸν κόcμον u. viel dgl. Über die Wörter ἁγνόc und ἅγιοc s. jetzt die sorgfältigen Untersuchungen von Georg Wobbermin in seinem mir soeben durch die Güte des Verfassers zukommenden Buche *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin 1896, S. 60 f. ἁγνόc findet sich besonders häufig für Demeter und Kore, im Kult von Eleusis, bei der delischen Aphrodite, die nahe verwandt ist den grofsen weiblichen Gottheiten des Orients. Eine Behandlungsweise des Worts aber, die es zum spezifisch orphischen stempelt, will mir zu äufserlich und verfehlt erscheinen. Hätten wir viele andere als orphische Hymnen, würden wir ein altes religiöses Wort auch in diesen anderen häufig finden. Wo man dasselbe so oft ausdrücken will, wird das

Sie hängt davon ab, wie die ersten drei Zeilen des Reiseberichts interpretiert werden.[1] Dafs der Satz: 'der (der Hirte) nach Rom mich sandte, einen König zu schauen und eine Königin zu sehen mit goldenem Gewand und mit goldenen Sandalen'[2] nicht von einem

griechische Wort, das es ausdrückt, ebenso oft gebraucht. Dafs in Mysteriendingen so oft ἅγιος gebraucht wird, ist nur natürlich; wir gebrauchen ja solche Epitheta typisch auch nur bei besonders geheimnisvollen religiösen Dingen. Ein in der Sprache zu allen Zeiten vorhandenes Wort ist doch anders anzusehen und zu behandeln als eine liturgische Formel.

1 Alle Deutungen mit Angabe der Urheber zu registrieren, kann nicht meine Aufgabe sein. Ich überblicke nur kurz die bisher vorgebrachten Erklärungen.

2 Oder soll, wenn βασιλείαν gelesen werden könnte, Rom gemeint sein: der mich nach Rom sandte, Rom zu sehen? βασιλείαν aber als Adjektivum zu Ῥώμην zu nehmen geht nicht: dann hat ἀθρῆσαι kein Objekt mehr. Ich verweise für βασιλῆαν auf die Bemerkungen zum Text. Es mufs betont werden, dafs, selbst wenn wirklich ΒΑΣΙΛ immer nur auf dem Stein zu lesen war, das βασιλειαν des Kopisten der Vita schlechterdings nichts entscheidet. Zudem hätten den 'Mifserfolg' aller Versuche, mit βασιλείαν und βασίλειαν zurechtzukommen, einfürallemal schon die treffenden Bemerkungen bei Zahn a. a. O. S. 76 klar machen sollen. Es wird einfach ein 'König' neben der βασίλισσα verlangt. Und Ramsay giebt deutlich, auch in dem nach seiner Zeichnung gefertigten Facsimile bei de Rossi p. XVIII, noch ein Η an, gerade auf einem weit als Ecke mit dieser neuen Zeile herausragenden Stück des Steins



Die so stark herausragende Ecke ist jetzt nicht mehr vorhanden. Ist es wirklich zu sehen, 'dafs der Bruch derselbe alte Bruch ist wie bei den übrigen Zeilen der Inschrift'? (Wilpert *Fractio panis* 111). Ist es wahrscheinlich, dafs gerade da ein '*fatales Versehen*' Ramsays vorliege? Und wenn — der Kopist für die Vita und die Überlieferung der Vitahss. kann nicht zwischen ΕΙ und Η entscheiden. —

Bischof und der königlichen Christengemeinde Roms verstanden werden kann, mufs jegliche Interpretation zugeben. Die Gemeinde soll goldnes Gewand und goldne Sandalen haben? Wer kann in βασίλισσα eine Bedeutung wie die einer Gemeinde oder Kirche überhaupt nur erkennen, wer angesichts dieser Epitheta daran auch nur denken wollen? Mit der Annahme der Lesung βασίλεια ist die Deutung vorgetragen, die Kaiserin und die Prinzessin in Rom, die Gemahlin und die Tochter Mark Aurels, seien gemeint; der Kaiser sei zur Zeit der Romreise des Aberkios, die etwa 163 n. Chr. falle, nach verbürgter Nachricht abwesend gewesen.[1] Wer in aller Welt, der in Hieropolis die Worte las, soll das haben verstehen können? Wo heifst βασίλισσα etwas anderes als Königin, wo heifst es neben βασίλεια 'junge Königin', 'Prinzessin'? Wie können βασίλεια und βασίλισσα als 'Königin' und 'Prinzessin' zusammentreten? Warum wird der Prinzessin prächtige Kleidung so stark hervorgehoben? Oder aber: ward Aberkios gesandt 'Kaiser' und 'Kaiserin' zu sehen? Auch da fragt man erstaunt, was gerade der Kaiserin goldenes Gewand und goldene Sandalen zu bedeuten haben. Und warum dann so feierlich mystisch? Kaiser und Kaiserin in Rom sind doch klar zu bezeichnen und brauchen nicht mit dunkeln, so sakral-mystisch klingenden Wendungen umschrieben zu werden. Und die folgende Zeile: die einzige Deutung, die nicht in irgend welchen Kultdingen die Erklärung suchte, wäre 'das römische Volk

Die Form ist als Kontamination des echt vulgären βασιλέαν (vgl. hier v. 9 σφραγῖδαν) und des altepischen βασιλῆα ganz unbedenklich, wie mir WSchulze bestätigt.

1 Es ist die neueste Deutung, von der ich durch die Güte des Verfassers sofort Kenntnis bekam: *Philologische Bemerkungen zur Aberkiosinschrift* von Dr. Thomas M. Wehofer O. Praed. in der *Röm. Quartalschrift* 1896 S. 61—84. Es mufs aufs höchste anerkannt werden, mit wie sorgsamer Sachlichkeit und Unparteilichkeit die Untersuchung geführt wird.

mit glänzendem Ring' zu verstehen. Und auch das ist in der That vorgeschlagen worden.[1] Abgesehen davon, dafs kein irgend paralleler Ausdruck dieser Art vorgebracht werden kann, das soll der Hieropolitaner auf seinen Stein gehauen haben, dafs ihn sein Gott, wer es auch sei, nach Rom gesandt habe, die schön angezogene Prinzessin oder Kaiserin und die kostbaren Ringe an den Händen der Römer zu sehen? Oder aber ein Volk mit dem glänzenden 'Siegel', eine Kultgemeinde mit irgend einem mystischen Symbolum, das cφραγίc genannt werden konnte? die christliche Gemeinde mit der 'Taufe'? Dann konnte λαμπρά unter keiner Bedingung dabeistehen.[2] Und das sollte man verstehen, wenn eben von Kaiser und Kaiserin oder ähnlichem geredet war? Bedeutet λᾶοc aber Stein, ist denn in der christlichen Archäologie bisher irgend ein Stein mit einer λαμπρὰ cφραγίc nachgewiesen?[3] Eine Bedeutung eines Steins, die nicht ins sakrale Gebiet schlüge und neben Kaiser und Kaiserin möglich wäre, giebt es schlechterdings nicht. Ob es aber in irgend einem heidnischen Kult einen Stein mit einer λαμπρὰ cφραγίc giebt, dessen Bezeichnung aus diesen Worten verstanden werden konnte, wird zu untersuchen bleiben.[4]

---

1 Von Wehofer in der genannten Abhandlung. Die Redaktion hat das schon S. 22 f. in der Anmerkung mit einigen sehr treffenden Bemerkungen abgelehnt.

2 Das hat Harnack schlagend eingewandt a. a. O. S. 9.

3 Darnach fragt auch Wehofer für diesen Fall mit Recht a. a. O. S. 23.

4 Es mufs gleich hier festgestellt werden, dafs λαον ganz ebensowohl 'Stein' wie 'Volk' bedeuten kann. Das hat O. Hirschfeld gezeigt in den *Sitzungsberichten der Berl. Akademie der Wiss.* 1894, S. 213. Er weist auf Sophokles *Oed. Col.* v. 197 hin, wo λάου in dieser Bedeutung steht, und auf Hygin *fab.* nr. 153: *ob eam rem laos dictus; laos enim graece lapis dicitur.* Dieselbe Geschichte von Deukalion und der Menschenschöpfung (weiteres ist bei MMayer *Giganten und Titanen* 89 angeführt) wird bei Apollodor I 7, 2 erzählt

In der ganzen Inschrift — bis auf den Schlufs natürlich — ist von nichts anderm als von sakralen Dingen die Rede. Die feierlich mystischen Sätze von einem βαcιλεύc und einer βαcίλιccα können schlechterdings von etwas anderem nicht verstanden werden, zumal da schwerlich χρυcόcτολοc χρυcoπέδιλοc in diesem Zusammenhange von etwas anderm als von einem Götterbilde denkbar wäre. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich seit der ersten Lektüre der Verse überzeugt bin, dafs gerade durch diese Epitheta der Leser sofort zum richtigen Verständnis gewiesen wird oder doch damals wurde.

Die Ausdrucksweise 'einen König und eine Königin mit goldenem Gewande und goldenen Sandalen' mufs zu einer bestimmten Zeit, war es mystische Redeweise eines Kults, so mufs sie bestimmten Leuten in einer bestimmten Zeit verständlich gewesen sein. Das verlangt die Inter-

---

und schliefst: ὅθεν καὶ λαοὶ μεταφορικῶc ὠνομάcθηcαν ἀπὸ τοῦ λᾶαc ὁ λίθοc. Ich schreibe zuversichtlich für λᾶαc λᾶοc: der Zusatz ὁ λίθοc hatte ja nur Sinn zur Unterscheidung von dem andern λαόc. Das Zeugnis bei Hygin zeigt, dafs mindestens in der späten Zeit λᾶοc wirklich griechisch einfach 'Stein' hiefs. Und ich glaube nicht, dafs Sophokles eine metaplastische Form zu bilden '*sich gestattet hat, woraus dann später auf einen Nominativ* λᾶοc *geschlossen ist*'. Dafs in alter Zeit ein λᾶοc 'Stein' im Dorischen vorhanden war, beweist die Inschrift von Gortyn *Rhein. Mus.* XL. Supplementbd. Taf. X v. 36: ἀπὸ τõ λάο. Dazu Bücheler S. 10: '*Stein im Gen. nicht* λᾶοc, *sondern* λάο — *wie bei Sophokles OC. 196 nach Herodian (in den Scholien) und mehreren Hss., wodurch die legendarische Gleichung von Steinen und Leuten bis auf den Accent vollkommen wird*'. Es wird vielfach, vielleicht in der Volkssprache, vorhanden gewesen und in später Zeit, wie so manche Wörter, wieder in die Litteratur emporgedrungen sein. Vielleicht wird es sich noch öfter nachweisen lassen. — Was aber die Deutung dieses Steins, die Hirschfeld im Sinne hat, betrifft, so möchte ich gleich hier bemerken: wenn es der Stein sein soll, der die grofse Mutter selbst darstellte — wie soll ebendieselbe zugleich, und sie mufste dann doch auch vorher gemeint sein, χρυcόcτολοc χρυcoπέδιλοc genannt werden können?

pretation, die diesen Namen verdienen soll. Dann müssen jene Bezeichnungen die Kultbezeichnungen bestimmter Gottheiten sein, die eben diese Gottheiten so deutlich angaben, dafs mindestens deren eingeweihte Verehrer es verstanden.

Suchen wir in den Überlieferungen, so ist im allgemeinen gleich zu sagen, dafs βαcιλεύc und βαcίλιccα im Altertum zu allen Zeiten nur das höchste Herrscherpaar des Himmels bezeichnen kann, den 'Himmelskönig' und die 'Himmelskönigin'. βαcιλεύc kommt so als typischer Kultname vor allem dem Helios, auch dem Ζεύc zu, z. B. auch der phrygische Zeus war 'Zeus König'. βαcιλεύc kommt aber auch allein vor, wie etwa an der Mündung des Kaystros in Kleinasien ein Heiligtum des Βαcιλεύc bestanden hat. Viel deutlicher noch ist der Kultname 'Königin' ausgeprägt; eine Fülle von Belegen steht zu Gebote von der Ἥρα Βαcίλεια oder *Iuno Regina*, *Venus Regina* bis zu der Βαcίλεια, die in Pergamon der Kultname der Göttermutter ist, oder der *Regina caeli*, deren Name in dem Preis der christlichen Himmelskönigin fortlebt, 'deren Krönung darzustellen die Kunst der Maler gewetteifert hat'.[1] Man beobachtet leicht, wie in den letzten Jahrhunderten der antiken Welt die religionsgeschichtliche Entwickelung dahin geht, dafs in grofse allumfassende Gottheiten die anderen aufgehen, in grofse Licht- und Himmelsgottheiten, und immer mehr bildet sich eine männliche und eine weibliche Form der grofsen Weltgottheit heraus: der grofse Sonnen-

---

1 Usener *Götternamen* 229. Dort kann man S. 226 ff. eine Fülle von Belegen für dieses himmlische Herrscherpaar in Glauben und Kult finden. Über die selbständige Bedeutung der Kultbezeichnung des 'Königs' und vor allem der 'Königin' wird man sich dort aufs allerbeste belehren lassen. Einiges nur aus später Zeit mögen meine Belege *Abraxas* 101 ff. vgl. S. 81 f. — sonst gar ärmlich gegen Useners Reichtum — hinzufügen können.

gott, der Himmelskönig, und die grofse Mondgöttin, die Himmelskönigin. Dann sind alle die Zeus und Sarapis, Attis und Mithras, Osiris und Dionysos Sonnengötter, ja sie sind alle der eine grofse Sonnengott. Helios vereinigt sie alle in sich, und so will es Iulian, wenn er über das 'Königtum des Helios' redet. Und wiederum sind Hera und Kore, Artemis und Hekate, Persephone und Selene eins in einer grofsen Himmelskönigin, und so meint es Apuleius, wenn er zu beten beginnt *Regina caeli sive tu Ceres . . seu tu caelestis Venus . . seu Phoebi soror* etc.[1] Und wie dem hellenistischen Christen sein neuer Gott als ein Sonnengott verständlich wurde, den er feierte am Tage der Sonne, so zeigt in Darstellungen der christlichen Himmelskönigin bis heute die Mondsichel deren Weltherrschaft an, so wie sie jene Zeit bezeichnet hatte.

Und das ist die Zeit, in der Aberkios sich das Grab vorbereitete. Aber die vage und weite Verbreitung der Vorstellung von Himmelskönig und Himmelskönigin giebt uns nicht, was wir suchen. Wir müfsten einen speziellen Kult finden, aus dem die Worte der Inschrift unzweideutig, nicht in unbestimmter Allgemeinheit, zu verstehen wären.[2]

Nach Rom weist der Text selbst. In Rom mufs ein König und eine Königin mit goldenem Gewande und mit goldenen Sandalen einmal in bestimmtem Dienst vereint gewesen sein.

---

1 S. *Abraxas* 103. Vgl. dort über den oben nur angedeuteten Prozefs S. 55 ff. und 100 ff.; bezonders bezeichnend ist das Hymnenstück S. 81 unten.

2 Dafs niemals neben βacίλιccα, wenn es die grofse Mutter wäre, βαcιλεύc von Zeus verstanden werden könnte, wie es Ficker wollte, ist betont worden. Robert a. a. O. 428 hat diese Kultverbindung der Meter mit Zeus mit vollem Recht als die Hauptschwierigkeit bezeichnet, '*die Fickers Auffassung für jeden in antiken Kulten Bewanderten bietet*'. Solchen Sinn dieser Worte der Inschrift hätte nie ein Mensch im Altertum verstehen können.

Das ist in Rom nur einmal auf kurze Zeit der Fall gewesen. Wir kennen die Geschichte dieses Kults.

Den schönen, jugendlichen Priester des syrischen Sonnengottes von Emesa, Avitus, den Sohn der Iulia Soaemias, hatten die Legionen auf den Thron der Caesaren gehoben. Er führte seinen Gott mit sich nach Rom und blieb sein Priester. Der Gott hiefs Elagabal und sein kaiserlicher Priester ward ebenso genannt.[1] Weil man den Gott als Sonnengott kannte, verdrehte man den Namen zu Heliogabal, aber man pflegte ihn ebensogut Helios oder Sol, Zeus oder Iuppiter zu nennen.[2] Auf dem Palatin ward ihm ein Tempel eingerichtet und dahin möglichst der anderen Götter Bilder oder Insignien gebracht, dafs sie dem grofsen Himmelskönig alle unterthan wären, dem Gott aller Götter.[3]

---

1 Über den Namen des Gottes s. FLenormant *Revue de l'histoire des religions* III (1881) 310 ff., über den Gott und seinen Kult JHMordtmann *Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch.* XXXI 91 ff. Ausgezeichnet ist die Darstellung Révilles *La religion à Rome sous les Sévères* 236 ff.

2 Ael. Lamprid. *Heliogab.* c. 1 *fuit autem Heliogabali uel Iouis uel Solis sacerdos.* c. 17 *Heliogabali dei, quem Solem alii, alii Iouem dicunt.* Herodian V 3 ἱέρωντο δὲ αὐτοὶ θεῷ Ἡλίῳ· τοῦτον γὰρ οἱ ἐπιχώριοι σέβουσι. τῇ Φοινίκων φωνῇ Ἐλαιογάβαλον καλοῦντες. Iul. Capitolin. *Opil. Macrin.* c. 9: *nam Heliogabalum Foenices uocant Solem.*

3 Ael. Lamprid. c. 3 *sed ubi primum ingressus est urbem, omissis quae in prouincia gerebantur Heliogabalum in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecrauit eique templum fecit studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis ueneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. dicebat praeterea Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.* Vgl. Herodian V 5: προσέταξέ τε πάντας τοὺς Ῥωμαίων ἄρχοντας καὶ εἵ τινες δημοσίας ἐπιτελοῦσι πρὸ τῶν ἄλλων θεῶν, οὓς δὴ καλοῦσιν ἱερουργοῦντες, ὀνομάζειν τὸν νέον θεὸν Ἐλαγάβαλον. Im offiziellen Titel des

Er war der König — ihm legte sein Priester an, wie Herodian berichtet, ὅςα τῆς βαςιλείας cύμβολα.[1]

Und nun faſste Heliogabal die Idee, die, so wahnwitzig sie scheint, doch in den Formen ursältester Mythen sich bewegt, seinen Gott zu vermählen mit einer groſsen Göttin, einen ἱερὸς γάμος des gröſsten Gottes und der gröſsten Göttin in Rom zu feiern. Er lieſs kommen, heiſst es[2], das Bild der Urania von Karthago, der berühmten groſsen Himmelsgöttin, das dort verehrt wurde. Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦςι· Φοίνικες δὲ Ἀςτροάρχην[3] ὀνομάζουςι Σελήνην εἶναι θέλοντες. ἁρμόζειν τοίνυν λέγων ὁ Ἀντωνῖνος γάμον Ἡλίου καὶ Σελήνης τό τε ἄγαλμα μετεπέμψατο καὶ πάντα τὸν ἐκεῖθεν χρυςόν. Auch ihre Bildsäule stellte er auf dem Palatin auf.[4] Dort mögen wohl, wenn noch berichtet wird, der Iuppitertempel sei damals zum Tempel des neuen Gottes gemacht, die benachbarten Tempel des Iuppiter Victor und der Magna Mater, der nun sicher festgestellt ist[5], dem Dienste des vereinten Götterpaares auf dem Palatin bestimmt gewesen sein; denn die Magna Mater setzte er gleich seiner groſsen Göttin und diente ihr.[6]

Kaisers geht *sacerdos amplissimus dei inuicti Solis Elagabali* dem *pontifex maximus* voran, v. Domaszewski *Die Religion des römischen Heeres* 61.

1 Herodian V 6.

2 Herodian V 6.

3 Auch gerade Selene ist ἀςτράρχη im orphischen Hymnus IX 10: ἀςτράρχη τανύπεπλε, und in den orphischen Argonautica 513 ἀςτροχίτων. Man erinnert sich, daſs Attis ποιμὴν τῶν ἄςτρων ist.

4 Dio Cassius LXXIX c. 12: τὴν Οὐρανίαν τὴν τῶν Καρχηδονίων ἐπελέξατο καὶ ἐκεῖθέν τε αὐτὴν μετεπέμψατο καὶ ἐς τὸ παλάτιον καθίδρυςεν ἕδνα τε αὐτῇ παρὰ πάντων τῶν ὑπηκόων ὥςπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἑαυτοῦ γυναικῶν ἤθροιςε.

5 Durch Chr. Hülsen, s. *Mitteilungen des röm. Instit.* X (1895) 3 ff.

6 Ael. Lamprid. c. 7 *Matris etiam deum sacra accepit* . . .

Die grofse Göttin, die er von Karthago kommen liefs, hiefs bald Urania, bald Iuno, bald Hera, Iuno Caelestis, Dea oder Virgo Caelestis, Caelestis Augusta oder Venus; sie führte aber auch einfach den Namen *Regina.*[1]

Ihre prachtvolle Bildsäule kam nach Rom. Sie mochte wohl χρυσόστολος χρυσοπέδιλος gewesen sein.[2] Und wir wissen sogar, dafs es ein Hauptcharakteristikum der himmlischen Königin, der Mond- und Lichtgöttin war, χρυσοσάνδαλος zu sein im Gegensatz zu der Göttin des Reiches der Tiefe, der Totenherrscherin, die χαλκοσάνδαλος war.[3] So erst hat dies Beiwort seinen be-

genitalia sibi deuinxit et omnia fecit quae Galli facere solent. Aurel. Vict. *epit.* 23 *abscissis genitalibus Matri se magnae sacrauit.* Lamprid. c. 28 *iunxit sibi et leones Matrem magnam se appellans.*

1 Philastr. *de haeres.* 15: *alia haeresis quae Reginam (adorabat), quam et Fortunam caeli nuncupant, quam et Caelestem uocant in Africa.* Vgl. Apuleius *Metamorph.* VI 4: *magni Iouis germana et coniuga siue tu Sami, quae querulo partu vagituque et alimonia tua gloriatur, tenes uetusta delubra, siue celsae Carthaginis, quae te uirginem uectura leonis caelo commeantem percolit, beatas sedes frequentas, sive prope ripas Inachi, qui te iam nuptam Tonantis et Reginam dearum memorat, inclitis Argiuorum praesides moenibus etc.*

2 Gewisse Gottheiten haben ganz besonders mit χρυσο zusammengesetzte Epitheta, namentlich die Lichtgottheiten: Eos χρυσοπέδιλος, χρυσόθρονος, Selene χρυσάμπυξ, χρυσάρματος, χρυσήνιος, χρυσοέθειρα, χρυσοκέρως, χρυσοφαής. Hera ist χρυσοπέδιλος an mehreren Stellen und χρυσόθρονος. Vgl. auch Anakreon Fr. 76 εὐέθειρα χρυσόπεπλος κούρα. S. die Angaben bei Bruchmann *Epitheta deorum.*

3 S. meine Erörterung und die Belege *de hymnis orphicis* p. 43 f. Porphyrios bei Euseb. *praep. euang.* III 11, 32: Ἑκάτη δὲ ἡ σελήνη πάλιν τῆς περὶ αὐτὴν μετασχηματίσεως καὶ κατὰ τοὺς σχηματισμοὺς δυνάμεως. διὸ τρίμορφος ἡ δύναμις, τῆς μὲν νουμηνίας φέρουσα τὴν λευχείμονα καὶ χρυσοσάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμμένας, ὁ δὲ κάλαθος ὃν ἐπὶ τοῖς μετεώροις φέρει τῆς τῶν καρπῶν κατεργασίας οὓς ἀνατρέφει κατὰ τὴν τοῦ φωτὸς παραύξησιν, τῆς δ' αὖ πανσελήνου ἡ χαλκοσάνδαλος σύμ-

zeichnenden Sinn. Und weiter: wir wissen, dafs die Statue der Göttin von Karthago ein besonders kostbares Gewand anhatte. Es wird erzählt, dafs in Afrika später einmal — die Statue war nach Heliogabals Tode nach Karthago zurückgebracht — die Soldaten einen gewissen Celsus zum Kaiser ausriefen: *imperatorem appellauerunt peplo Deae Caelestis ornatum.*[1] Also ein ausnehmend prächtiges königliches Gewand mufs es gewesen sein, das an ihr etwas ganz Besonderes war — man konnte es ja auch abnehmen — und ohne Zweifel im Kult eine eigenartige Rolle gespielt hat. Das war in der That eine Regina χρυσόστολος χρυσοπέδιλος.

Hier ist ein Götterdienst, wie wir ihn suchen: und diese Götter sind unmifsverständlich genannt und bezeichnet in der Angabe des Aberkios. Aber könnte es auffallen, dafs so knapp blofs von einem König geredet wird, während die Königin so genau näher bezeichnet wird? Wir haben noch weiter zu berichten.

Heliogabal feierte ein grofses Fest seines Gottes alljährlich, er feierte einmal ein besonders grofses Fest, eben jenen ἱερὸς γάμος, und ein Hauptakt des Festes war die Prozession durch die Stadt mit seinem Gott zu Wagen. Und was war dieser Gott? Ein Stein. Er stand auf dem Wagen, die Zügel waren um ihn herum geschlungen, niemand stand auf dem Wagen, der Gott sollte selbst lenken[2]: eine Münze zeigt uns noch eben diesen Prozessionswagen, die Rosse davor, den Stein darauf, rings um ihn vier Sonnenschirme.[3] Und wir

βολον. Die Verse bei Marcellus Empir. *de medicam.* p. 139, 5 Helmr., die ich ebendort hergestellt und erklärt habe, beginnen so:

εἶδόν σε τριμερῆ· χρύσεον τὸ σάνδαλον
καὶ ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον κτλ.

1 Trebell. Poll. *tyranni triginta* c. 29.

2 So beschrieben bei Herodian V 6.

3 S. bei Cohen *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, 2. Ausg. IV, S. 349.

wissen genauer, wie der Stein aussah: ἄγαλμα μὲν οὖν ὥcπερ παρ' Ἕλληςιν ἢ Ῥωμαίοις οὐδὲν ἕςτηκε χειροποίητον θεοῦ φέρον εἰκόνα· λίθος δέ τίς ἐςτι μέγιςτος κάτωθεν περιφερὴς λήγων εἰς ὀξύτητα· κωνοειδὲς αὐτῷ ςχῆμα μέλαινά τε ἡ χροία. διοπετῆ τε αὐτὸν εἶναι ςεμνολογοῦςιν ἐξοχάς τε τινὰς βραχείας καὶ τύπους δεικνύουςιν εἰκόνα τε Ἡλίου ἀνέργαςτον εἶναι θέλουςιν οὕτω βλέποντες.[1] Ich brauche kaum noch zu sagen, dafs dies der λᾶος ist, den Aberkios noch besonders nennt, und dafs die ἐξοχαί und die τύποι genau das aussagen, was die Inschrift mit ςφραγίς wiedergiebt.[2] Und wir können auf einer anderen Münze noch die genaue Illustration dazu heranziehen: allerlei offenbar glänzende edelsteinartige Erhöhungen, ein glänzendes Gepräge schmückt den konischen Stein.[3]

---

1 Herodian V 3.

2 Über ςφραγίς und seine Bedeutungen für Mysteriensprache — die aber hier abzulehnen sind — kann man jetzt die gute Zusammenstellung einsehen bei Georg Wobbermin *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, S. 144 ff. Man wird daraus ersehen, dafs λαμπρὰ ςφραγίς von dem Siegel des Mysteriums nicht gesagt sein kann. Falsch behandelt Wobbermin die beiden Stellen der orphischen Hymnen XXXIV 26 οὕνεκα παντὸς ἔχεις κόςμου ςφρηγῖδα τυπῶτιν (von Apollon) und LXIV 2 οὐράνιον νόμον ἀςτροδέτην, ςφρηγῖδα δικαίην πόντον τ' εἰνάλιον καὶ γῆς φύςεως τὸ βέβαιον ἀκλινὲς ἀςταςίαςτον ἀεὶ τηροῦντα νόμοιςιν. Das hat mit den Stellen in den koptisch-gnostischen Werken nicht das mindeste zu thun '*als terminus der Mysteriensprache*', den er auf die Gottheit überträgt — es ist doch einfach das Siegel des Herrschers oder des Richters, das der weltregierenden Gottheit zugeschrieben wird. Dahin gehört auch die ςφραγὶς θεοῦ, die in einem Zauberspruch des Berliner Papyrus genannt wird, s. meine Ausgabe des einen Leidener Papyrus im 16. Supplementbd. zu *Fleckeisens Jb.* 1888, S. 776.

3 S. die Münze bei Cohen a. a. O. IV p. 503; auch in Roschers *Lexikon der griech. u. röm. Mythol.* I 1230. Danach ist die Abbildung auf dem Titelblatt wiederholt. ςφραγίς bezeichnet

Und dieser Stein ist eben gerade der Gott selbst, der König. Darum wird der vorher in so dunkler Kürze erwähnt: ich sah einen König —. Die dritte Zeile erklärt es. Man versteht jetzt die Worte, wenn man weiſs, was eine Zeit lang die Welt wuſste:

der mich nach Rom sandte, einen König zu schauen
und eine Königin zu sehen mit goldenem Gewand und goldenen Sandalen;
einen Stein aber sah ich dort mit strahlendem Gepräge.

Heliogabal feierte ein groſses Fest zu Ehren des Hochzeitsfestes seiner groſsen Götter. Nicht bloſs ganz Rom und Italien lieſs er mitfeiern; wie seinem Gott einst schon in Syrien alle Statthalter und Barbarenkönige Geschenke schickten, so befahl der Kaiser jetzt aus allen Provinzen des ganzen Reiches Hochzeitsgeschenke zu senden.[1]

So ist auch Aberkios gesandt worden gen Rom zum groſsen ἱερὸς γάμος des βασιλεύς und der βασίλισσα, er ist gesandt von seinem Gott, dem Attis, von seiner Kultgenossenschaft. Er ist ja Bürger der auserwählten Stadt des Gottes, der ἐκλεκτὴ πόλις Ἱερόπολις.[2] Wie

---

auch die Tupfen eines Kleides, die Flecken eines Tierfelles, das ganze Gepräge: hier genau dasselbe wie τύποι.

1 Herodian V 6: κομισθέν τε τὸ ἄγαλμα συνῴκισε δὴ τῷ θεῷ κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἑορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσθαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς δὴ γαμούντων θεῶν. Dazu V 3: θρησκεύεται δὲ οὐ μόνον πρὸς τῶν ἐπιχωρίων, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ γειτνιῶντες σατράπαι τε καὶ βασιλεῖς βάρβαροι φιλοτίμως πέμπουσι τῷ θεῷ ἑκάστου ἔτους πολυτελῆ ἀναθήματα. Dio Cassius LXXIX 12. Daſs wir nicht mehr inschriftliche Zeugnisse haben, kommt von der damnatio memoriae des Kaisers. Nur ein Legionenstein scheint den Gott zu nennen aus Brizetium CIL III 4300: *Deo Soli Alagabal Ammudati mil(ites) leg(ionis) I ad(iutricis) bis p(iae) f(idelis) const(antis) . . .*

2 Ähnliche Wendungen wie diese am Anfang der Inschrift s. bei Harnack a. a. O. S. 7.

verwandt der grofse Sonnengott Attis zumal in dieser Zeit der Göttermischung, der Mischung zu einem grofsen Sonnengott, dem Sol Elagabal war, brauche ich gar nicht erst auszuführen. Hatte sich doch Heliogabal selbst zum Gallus gemacht und diente der grofsen Mutter.[1] Ganz der gleiche kann es ja nicht nach der Auffassung des Verfassers der Inschrift sein: der eine Gott schickt ihn, den anderen zu schauen. Aber es ist die Herrlichkeit seines eigenen Kultes, die sich in dem des Verwandten, des orientalischen Sonnengottes, in Rom offenbart: Gesandte ziehen hin, die grofse Erhöhung ihres Gottes aus dem Osten in der Reichshauptstadt mitzuerleben. Und das ist ein Hauptereignis des Lebens, die Ehrentage des Gottes in Rom mitgemacht zu haben. Jetzt verstehen wir, wie diese Worte[2] so auf den Grabstein kommen.

---

1 Wie die syrische Hauptgöttin für identisch mit der phrygischen gehalten wurde, so stand auch der grofse Sternenhirte Attis, der aus Syrien stammte, nahe genug dem Sonnengotte von Emesa.

2 Das fehlende Wort zu den γράμματα πιστά zu ergänzen halte ich — auch nachdem man den Kult kennt — für unmöglich. τὰ ζωῆς, λόγους καί, alles das ist ganz haltlos. Versuchen läfst sich vieles, sicher begründen, soviel ich sehe, nichts. Ich enthalte mich deshalb der Versuche. Dafs γράμματα auch in heidnischen Kulten die heiligen Lehren bedeutet, ist bekannt. Eurip. Hippol. v. 953 f. Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς. Alkidamas Odysseus 24 erwähnt die Grabschrift des Orpheus, der ἀνθρώποις γράμματα καὶ σοφίην erfunden habe. (EMaafs weist mir die Stelle nach.) Attis ist es ja, der die Kultlehren der grofsen Mutter verbreitet. Ich will aber nicht anzuführen unterlassen, welche Bedeutung γράμματα besonders in den Zauberbüchern hat; das zeigen ohne weiteres die Indices zu Wesselys Ausgaben von Zauberpapyri in den *Denkschriften der Wiener Akad. d. W.* 1888 und 1893. Die 'Zeichen' des grofsen Gottesnamens, die alles wirken und die Welt beherrschen können, werden nur dem Adepten überliefert und streng geheim gehalten. Solche Zauberformeln spielen in den Kulten der Zeit eine grofse Rolle, wie hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. πιστά pafst so recht für diese γράμματα.

Denn ein anderer als Attis kann ja nun der heilige Hirt nicht mehr sein: Attis, der Hirt und der Sonnengott. Es ist hier nicht mehr nötig, die Art und die Verbreitung des Kultes dieses Attis über die ganze Welt gerade damals zu schildern. In Kleinasien und Griechenland, in Italien und im Westen bis zum Rhein wird er verehrt, und die Denkmäler, die sich in aller Welt gefunden haben, stellen ihn als Hirten dar und als Sonnengott, mit dem Pedum in der Hand oder dem Strahlenkranze ums Haupt oder mit beidem zugleich.[1] Wer die grofse Attisstatue im Lateran[2] kennt mit ihren fünf Strahlen am Kopfe, die etwa in Hadrianischer Zeit in Ostia dem Gotte gemacht wurde, vergifst nicht das Bild des überall in der Welt verehrten Sonnenattis. Besonders häufig ist das Bild des Attis des Hirten auf Gräbern angebracht[3]: die Toten wurden so als seine Jünger bezeichnet. Aberkios sagt dasselbe mit Worten.

Auch Syrien hat der Jünger des Attis besucht: ich brauche es nicht mehr zu erklären. Dort war ja der Tempel des so hoch gestiegenen Gottes zu Emesa, dort war Attis zu Hause — vielleicht war daher sein Kult überhaupt gekommen —, dort waren seine heiligsten Stätten. Dort war die dea Syria, dort war das rechte heilige Land dieses ganzen Götterkreises. 'Durch zwei Jahrhunderte guter Verwaltung zu einem hohen Grade mate-

1 Über Denkmäler und Zeugnisse s. die Bemerkungen oben S. 20 Anm. 1.

2 *Monumenti dell' Istit.* IX 8¹, 2. Helbig *Führer* I Nr. 695. Die Strahlen, die in den Kopf eingelassen sind, wurden ergänzt, sind aber durch die Bohrlöcher im Marmor sicher. Ebenso verhält es sich mit einem Kopf des Attis, auch im Lateran, *Monumenti dell' Ist.* VIII 60, 4. Helbig I Nr. 691.

3 Verweise auf die weitere Litteratur bei Roscher *Lexikon der griech. u. röm. Mythol.* I 727.

rieller Kultur gelangt, war das von der Natur so reich ausgestattete Syrien der Sammelplatz für die Repräsentanten aller religiösen Überlieferungen des Orients und für die Apostel aller Sekten geworden.'[1] Wenn sie zu syrischen Götterfesten auch von jenseits des Euphrat kamen, mag man auch dort sich hohe Kultstätten denken, die der Pilger besucht hat. Auch Attis selbst sollte ja einst über den Euphrat gezogen sein. Aber Nisibis, das πρόβολον *orbis romani* ungefähr zwei Jahrhunderte lang von Septimius Severus bis zu Iulian, *orientis firmissimum claustrum*, mag nur die äufserste Grenze seiner Fahrten nach Osten, die zugleich die des römischen Reiches war, bezeichnen sollen.[2] Nisibis war zur Zeit Heliogabals gerade erst ganz kürzlich durch Septimius Severus zur *Septimia Colonia Nisibis* geworden und gerade damals ein Ruhmestitel römischer Weltherrschaft.

Auf die Zeit Heliogabals weist alles hin: zu seinem grofsen Götterfest ward Aberkios aus Phrygien gesandt. Oben ergab sich der Schlufs aus dem Verhältnis zur Alexandrosinschrift, dafs die Grabschrift des Aberkios bald nach 216 n. Chr. abgefafst sei. Heliogabal regierte

1 So Réville a. a. O. übers. von Krüger S. 240 in einer Schilderung eben der Zustände zur Zeit Heliogabals.

2 Damit erledigt sich der Anstofs Pregers *Inscr. graec. metr. ex script. conlectae*, zu nr. 34: *offendit Nisibis instar omnium trans Euphraten urbium memorata.* Dagegen der Anstofs, der mehrfach genommen ist, dafs das asyndetische Νιcῖβιν hinter ἄcτεα πάντα kaum erträglich sei, ist in der That berechtigt. Schon Brinkmann in der 10. These zu der Bonner Dissertation *quaestionum de dialogis Platoni falso addictis specimen* 1888 und dann Robert *Hermes* a. a. O. 423 haben Νιcῖβιν für Glossem erklärt. Dennoch glaube ich, dafs man dem unbeholfenen Versemacher dies unbeholfene Nachsetzen eines zweiten Objektes zu εἶδον zutrauen mufs. Wie hätte denn der Kopist der Inschrift, der sonst, wenn die Zeile erhalten war, so gut las, hier auf Νιcῖβιν kommen sollen, wenn nicht einmal etwas Ähnliches dastand? Oder wie etwa erst die Abschreiber der Vita?

von 218 bis 222 n. Chr.[1] und feierte in diesen Jahren in Rom die grofse Hochzeit des Himmelskönigs und der Himmelskönigin.

---

1 Herr des Reiches war Heliogabal Juni 218. 219 aber kam er erst nach Rom, nachdem er in Nikomedien überwintert hatte. März 222 ward er ermordet. Innerhalb dieser drei Jahre mufs in Rom das grofse Fest gefeiert worden sein.

III.

Aufser seinen Pilgerfahrten, der Reise nach Rom, dem Hauptereignis seines Lebens, und den Reisen durch Syrien und bis gen Nisibis, giebt Aberkios noch seine Kultregel an, nach der er gelebt. Zuvor aber will er noch der Nachwelt sagen, dafs er überall auf seinen Fahrten gehabt habe — was? Begleiter? Ist das so merkwürdig, dafs es in eine Grabschrift gesetzt wird, wenn ein Mann auf Reisen immer Begleitung gehabt hat?[1] Nein, dafs der Jünger des Gottes überall Kultgenossen hatte und nicht blofs hatte, sondern erwarb (ἔϲχεν), mufs gesagt worden sein, und so ergiebt sich unter den möglichen Ergänzungen des ϲυνο ganz von selbst diejenige, die diesen Sinn hat: ϲυνοδίταϲ, die Genossen des ϲύνοδοϲ, die Conventualen.[2] Dafs das

1 So sagt jetzt auch Duchesne a. a. O. 176: *Abercius disait que partout il avait trouvé des confrères, des correligionnaires. S'il avait dit que partout il avait trouvé des compagnons de voyage, il aurait exprimé une vérité de la Palisse.*'

2 S. Stellen bei Du Cange; es sind geradezu οἱ ἐν ϲυνοδίᾳ ζῶντεϲ. Verbunden wird κληρικὸϲ ἢ μοναχὸϲ ἢ καλούμενοϲ ϲυνοδίτηϲ. Gebräuchlich ist ϲύνοδοϲ besonders zur Bezeichnung von griechischen Künstlergenossenschaften; so gab es 'die heilige Synodos in Rom' CIG 6786, vgl. Lüders *Die dionysischen Künstler* 95. Auf einer Grabschrift aus Rom aus dem 2. Jahrhundert erzählt ein Mitglied einer solchen ϲύνοδοϲ von seinem Leben in einer Weise, die hier überhaupt verglichen zu werden verdient (Kaibel *Epigrammata* nr. 613):

Schlufswort des Verses nicht zu dem Παῦλον des folgenden bezogen werden kann, ist dadurch sicher, dafs in eben dem folgenden Vers eine Möglichkeit anders als ἔχων zu lesen nicht vorhanden ist[1] und dafs aus ϵπο, selbst wenn es anders als zu ἔποχον ergänzt werden könnte, ein Wort zu gewinnen, das von ἔχων abhängig den Sinn eines selbständigen Zusatzes zu πάντη δ' ἔϲχον ϲυνοδίτην (dann auch ϲυνόμιλον möglich) Παῦλον ergäbe (ἔχων ϵπο . .), ebenfalls schlechterdings ausgeschlossen ist. Also ist Παῦλον von ἔχων abhängig und ἔϲχον hat ein anderes Objekt. Über die schwierigste Zeile der Inschrift, die mit Παῦλον beginnt, wird alsbald weiter zu reden sein.

Es wird nun angegeben, wie Aberkios kultgemäfs sich nährte oder genährt wurde. Lassen wir zunächst das Subjekt, das eben jener Vers vor πάντη enthält, unbestimmt, so ist alles andere dem nächsten Wortsinne nach klar: x (ein Femininum) leitete mich überall und gab mir Nahrung überall, einen Fisch aus Quellwasser, einen grofsen, einen reinen, den gefangen hatte eine reine Jungfrau, und den setzte sie den Genossen immer zur Speise vor und Wein in gutem Gemisch spendend mit Brot.[2] Er ist gut geleitet gewesen, nie hat er darben

---

Μ. Σεμπρώνιοϲ Νεικοκράτηϲ.
Ἤμην ποτὲ μουϲικὸϲ ἀνήρ,
ποιητὴϲ καὶ κιθαριϲτήϲ,
μάλιϲτα δὲ καὶ ϲυνοδείτηϲ.

πολλὰ βυθοῖϲι καμών, ὁδηπορίεϲ δ' ἀτονήϲαϲ,
ἔνποροϲ εὐμόρφων γενόμην, φίλοι, μετέπειτα γυναικῶν.
πνεῦμα λαβὼν δάνοϲ οὐρανόθεν τελέϲαϲ χρόνον ἀνταπέδωκα,
καὶ μετὰ τὸν θάνατον Μοῦϲαί μου τὸ ϲῶμα κρατοῦϲιν.

1 Statt χ ist υ möglich; aber ich glaube behaupten zu können, dafs mit diesem υ keine mögliche Lesung zu gestalten ist. Ich glaube alle Möglichkeiten durchprobiert zu haben.

2 Die Partizipien sind so zu verstehen, dafs unbeholfen genug nach οἶνον in den Partizipialsatz οἶνον διδοῦϲα μετ' ἄρτου zur weiteren Erklärung von οἶνον eingeschoben wird χρηϲτὸν ἔχουϲα

müssen, immer hat er Speise und Trank gehabt und immer die Speise nach der Kultregel: einen kultisch reinen Fisch, den eine reine Jungfrau aus fliefsendem Wasser fangen und zubereiten mufste, und Wein — gemischt mit Wasser — und Brot. Alles ist aufs beste verständlich. Ich brauche jetzt nicht mehr zu fragen, ob denn wirklich die reine Jungfrau als Maria verstanden und so jemals von ihr von einem Christen geredet werden könne, dafs sie den Fisch gefangen und zur Nahrung den φίλοι gewährt und Wein und Brot gespendet habe. παρθένος ἁγνή aber von der Grofsen Mutter verstehen zu sollen, war eine arge Zumutung. Nein, nichts ist verständlicher, als dafs der kultisch reine Fisch von einer reinen Jungfrau gefangen sein mufs. Heilige Fische gab es vielfach in der antiken sakralen Welt, in Ägypten, in Syrien, in Griechenland und Kleinasien. Vielfach finden sich Vorschriften, die heiligen Fische, die etwa der Atargatis oder Derketo in Syrien genährt werden, nicht zu verletzen.[1] Das Komplement dazu ist mehrfach, dafs

κέρασμα. Nicht aber stehen die beiden Partizipien unverbunden in gleicher Linie nebeneinander: guten Wein habend, Gemisch gebend mit Brot. κέρασμα ist hier gewifs Wein und Wasser.

1 Dittenberger *Sylloge* II 364 Inschrift aus Smyrna [Ἰ]χθῦς ἱεροὺς μὴ ἀδικεῖ[ν] μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς θεοῦ (ohne Zweifel Atargatis oder Derketo, s. Dittenbergers Anmerkungen) λυμαίνεσθαι κτλ.; ein ἰχθυοτρόφιον wird dort noch erwähnt. Vgl. etwa Diodor V 3, 6 (Ἀρέθουσαν) δ' οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθῦς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις· ἐξ ὧν πολλάκις τινῶν κατὰ τὰς πολεμικὰς περιστάσεις φαγόντων, παραδόξως ἐπεσήμηνε τὸ θεῖον καὶ μεγάλαις συμφοραῖς περιέβαλε τοὺς τολμήσαντας προσενέγκασθαι. IGIS 1047 οὗτός ἐστιν ὁ . . . φαγὼν τὰ κρέα τῶν ἰχθύων und viel dergleichen. Über Fischopfer u. dgl. einiges bei Stengel *Hermes* XXII 94 ff. S. auch Aelian *de nat. an.* IX 65 τῆς δὲ τρίγλης οὐκ ἂν γεύσαιντο οἱ αὐτοὶ μύσται (scil. οἱ μυούμενοι τοῖν θεοῖν) οὐδὲ μὴν ἡ τῆς Ἥρας τῆς ἐν Ἄργει ἱέρεια · καὶ τάς γε αἰτίας ἄνω που

sie zu fangen den heiligen Personen, den Priestern allein gestattet ist. So durften eben bei den Syrern die Priester allein die der Göttin geopferten Fische verzehren. Ja, so war es auch mit heiligen Fischen der Göttinnen von Eleusis: λέγονται δὲ οἱ Ῥειτοὶ Κόρης ἱεροὶ καὶ Δήμητρος εἶναι καὶ τοὺς ἰχθῦς ἐξ αὐτῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἔστιν αἱρεῖν μόνοις.[1] So durften auch in dem Kult des Aberkios nur die Kultdiener des Gottes, denen die in all diesen Diensten so gewöhnliche Askese, ein bestimmter βίου τρόπος, vorgeschrieben war, den heiligen Fisch essen; gefangen mufste er sein von einer reinen Jungfrau.[2] Nur eine Analogie noch aus griechischem Kult: in dem Dienst der Demeter und Kora — der ja auch sonst damals in der ganzen Welt verbreitet und mit anderen Kulten verschmolzen war —, in dem Dienste zu Andania gab es heilige Jungfrauen, die auch da für das Herbeischaffen und Auswählen und Zubereiten der Opfertiere zu sorgen

εἰπὼν οἶδα. Ein heiliger See mit heiligen Fischen in Lydien, s. Varro *de r. r.* III 17 — *pisces, quos proinde ut sacri sint ac sanctiores quam illi in Lydia, quos sacrificanti tibi, Varro, ad tibicinem gregatim uenisse dicebas ad extremum litus atque aram, quod eos capere auderet nemo — sic hos piscis nemo cocus in ius uocare audet.* Vgl. Preller-Robert *Griech. Mythol.*[4] 488. Auf ein Aratscholion zu v. 386 macht mich EMaafs aufmerksam: ὅθεν καὶ εἰς τιμὴν τῆς θεοῦ οἱ Σύριοι ἰχθύων ἀπέχονται. Wie sehr der Fisch zu den grofsen orientalischen weiblichen Gottheiten gehörte, wie er auf Münzen (auch Heliogabals) ihnen beigegeben wurde, kann die sehr reiche Zusammenstellung bei Pitra *Spicileg. Solesm.* III 502 ff. zeigen. Über heilige Fische bei den Ägyptern die reichste Zusammenstellung bei Wiedemann *Herodots zweites Buch* 175 ff. Bei Iuvenal XV 7 *hic piscem fluminis . . . venerantur* auch von den Ägyptern. Bei ihnen ist er auch besonders häufig im Dienst weiblicher Gottheiten.

1 Pausan. I 38, 1.

2 Solche spielten auch im Kult der Grofsen Mutter eine Rolle. Ich erinnere an die Claudia Syntyche in Rom, die das Schiff der Göttin heranzieht.

hatten. Sie hiefsen sogar θοιναρμόςτριαι als die, welche das heilige Kultmahl herbeizuschaffen und zu bereiten hatten.[1] Ich übergehe für jetzt eine Fülle von Analogien; die Urkunde selbst redet ja klar genug. Nur eins verdient Erwähnung, dafs bis heute im Orient in dem Ritus der griechischen Kirche 'das Opferbrot überall nur von reinen Jungfrauen, von den Priestern oder den Ehefrauen derselben bereitet werden'[2] darf.

Aber wer ist denn die, welche den Pilger geleitet und ihn der heiligen Nahrung nie hat entbehren lassen? Die Prädikate, die ganzen Sätze weisen darauf, dafs es eine Gottheit sein mufs. Dafs in diesem Zusammenhang, wie ich ihn erkläre, eine πίςτις, selbst wenn der Befund des Steins so zu lesen gestattet, nicht möglich ist, bedarf keines Wortes mehr. Wer vom Kult der Cybele aus erklären wollte, hatte ein ganz richtiges Gefühl, wenn er daran dachte, 'dafs hier irgend ein Name der von Aberkios verehrten Cybele gestanden hätte'. Warum das aber dann doch 'die änigmatische Sprache der

---

1 Sauppe *Mysterieninschrift aus Andania (Abhandlungen der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen VIII)* v. 29 ff.: εἶτεν ἁ θοιναρμόςτρια ἁ εἰς Δάματρος καὶ οἱ ὑποθοιναρμόςτριαι αἱ ἐμβεβακυῖαι, εἶτεν ἁ ἱέρεα τᾶς Δάματρος τᾶς ἐφ' ἱπποδρόμῳ ... v. 31 ὁ δὲ γυναικονόμος κλαρούτω τάς τε ἱερὰς καὶ παρθένους καὶ ἐπιμέλειαν . . . vgl. v. 66 ff. Die Priesterin, die den Demeterkult nach Thasos bringt, die heilige Kiste auf dem Schofs, ist nach Polygnots Bild in Delphi auch eine παρθένος, Pausan. X 28, 3.

2 So bei C. Cracau *Die Liturgie des heil. Chrysostomus mit Übers. und Commentar*, Gütersloh 1890, S. 22, Anm. 3. Cracaus Mitteilung durch Vermittelung von JBauer verdanke ich mehrfache Belege, z. B. Benedict XIV *Comment. theol.-historic. de sanct. sacrificio Missae* 1748, Sect. I p. 63: *ex ea autem farina ad eum modum oblata panis consecrandus conficitur, sacrisque uirginibus deuotisque matronis in oriente id muneris demandatur.* Vgl. Calvör *Rituale* 1705 I p. 598, Daniel *Cod. liturg.* IV p. 384: *excoquunt panes uel uirgines* etc.

Inschrift' verbieten soll, verstehe ich nicht.[1] Sie fordert ganz unänigmatisch den Namen einer Göttin.

Wenn der Befund des Steins, wie ich ihn oben angegeben, richtig ist, wird jede andere Lesung der Buchstabenreste als νηϲτιϲ absolut ausgeschlossen. Davon bin ich ausgegangen, ohne zu wissen, was νηϲτιϲ sein könnte, und diese notwendige Ergänzung der Reste zwingt uns mit Folgerichtigkeit weiter. Νῆϲτιϲ mufs der Name einer Göttin sein.

Da, wo Hippolytos die Lehre des kleinasiatischen Gnostikers Markion auseinandersetzt, führt er dessen Prinzipien- und Elementenlehre auf Empedokles zurück und läfst ihn an dessen Lehre von Zeus, Hera, Aïdoneus und Nestis anknüpfen[2]:

τέϲϲαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺϲ ἀργήϲ, Ἥρη τε φερέϲβιοϲ, ἠδ' Ἀϊδωνεύϲ,
Νῆϲτιϲ θ' ἣ δακρύοιϲ τέγγει κρούνωμα βρότειον.[3]

Ζεύϲ ἐϲτι τὸ πῦρ, Ἥρη δὲ φερέϲβιοϲ ἡ γῆ ἡ φέρουϲα τοὺϲ πρὸϲ τὸν βίον καρπούϲ, Ἀϊδωνεὺϲ δὲ ὁ ἀήρ, ὅτι πάντα δι' αὐτοῦ βλέποντεϲ μόνον αὐτὸν οὐ καθορῶμεν, Νῆϲτιϲ δὲ τὸ ὕδωρ· μόνον γὰρ τοῦτο ὄχημα τροφῆϲ αἴτιον γινόμενον πᾶϲι τοῖϲ τρεφομένοιϲ,

1 Ficker a. a. O. S. 110.

2 Hippolytos *ref. omn. haer.* p. 384 ff., besonders 88 ff.

3 Auf die Schwierigkeiten des Textes namentlich des letzten Verses brauche ich nicht einzugehen. Den oben gegebenen scheinen mir die Überlieferungen zu fordern. Ich verweise für weiteres auf *Philologus* VIII 155 ff. (Schneidewin) und 730 ff. (ten Brink). Was wir hier brauchen, steht ja im Texte sicher. Die Erklärung des letzten Verses würde ich in der Gedankenreihe suchen, die ich *Abraxas* 28 ff., freilich, wie ich jetzt weifs, nur recht mangelhaft, verfolgt habe. Aus den Thränen der Gottheit entstehen die Menschen; mit ὄμβροϲ und θάλαϲϲα werden diese Thränen gelegentlich gleichgesetzt. Ich kann das hier nicht weiter ausführen. Bemerken aber will ich doch die nicht ganz entfernte Ähnlichkeit eines Citates bei Iulian, als er von Dingen des Mutterkults redet: 'πικρᾶϲ ὕληϲ περίβλημα βρότειον' I 231 Hertl.

αὐτὸ καθ' αὑτὸ τρέφειν οὐ δυνάμενον τὰ τρεφόμενα. Εἰ γὰρ ἔτρεφε, φησίν, οὐκ ἄν ποτε λιμῷ κατελήφθη τὰ ζῷα ὕδατος ἐν τῷ κόσμῳ πλεονάζοντος ἀεί.

Das ist die Göttin, ἣ παρέθηκε τροφήν, die Göttin des Wassers, die den Fisch spendet.

So gewifs die Lehre des Empedokles nicht von ungefähr zur Erklärung derjenigen des Markion herangezogen ist, sondern dieser wirklich an jene angeknüpft hat, so gewifs haben diese Lehren, in welcher Traditionslinie auch immer, ihren Weg nach Kleinasien, auch nach Syrien gefunden. Ich will nur darauf hinweisen, wie mancherlei Lehren des Empedokles sich fortwuchernd in griechischem Kult und Glauben, in späten synkretistischen Diensten nachweisen liefsen[1], wie seine Lehren eingingen in die alle Welt überziehenden dionysischen und — wenn man das mifshandelte Wort überhaupt noch recht verstehen will — orphischen Kultgemeinden. Ich brauche mich hier nicht mit denen auseinanderzusetzen, die jedem Kenner dieser die hellenistisch-römische Welt beherrschenden Kulte vorwerfen, dafs er sie überschätze, weil sie selbst vielleicht eben aus dem neuesten Buche zuerst davon gehört haben: wem fast täglich mehr Denkmäler und Zeugnisse die Riesenmacht dieser Kulte vor Augen stellen, wer etwa im Süden, im Orient die Fülle der Reste dieser religiösen Bewegungen zu sammeln suchte, weifs, dafs er jene Kulte noch sehr beträchtlich unterschätzt hatte. Umfassende Darlegung gehört nicht an diesen Ort; aber ich spreche dem, der von jenen Kulten, ihren alten Ingredienzien und ihrer Verbreitung nur aus einigen zufälligen Citaten in modernen Büchern Kenntnis hat, das Recht ab, ohne bestimmtere Angaben meine Auffassung von diesen religionsgeschichtlichen Bewegungen abzulehnen. Für den Sachkundigen wird die Entwicklungsgeschichte

1 S. meine *Nekyia* 108, 119, 131 u. sonst.

einer Göttin von Empedokles zu den kleinasiatischen Mischkulten der Kaiserzeit nichts Unwahrscheinliches haben. Aber ich brauche ja diese Entwicklung nicht und will nicht durch allgemeine Worte konkrete Angaben, für die hier kein Platz ist, ersetzen. Asiatische Gnostiker haben die Gottheit gekannt; sie ist jedenfalls vor ihnen in den heidnischen Kulten vorhanden gewesen. Nestis ist — das hören wir noch in mehrfacher später antiker Überlieferung[1] — eine sicilische Meeres- und Fischgottheit gewesen; daher wird sie Empedokles in seine orphisch-asketische Lehre, die auch den Fleischgenufs verbot, aufgenommen haben.[2] Dafs sie sich in Asien der Atargatis oder Derketo und ähnlichen Gestalten, die ja eben auch die befruchtende Kraft des Meeres, das Wasser darstellen, in der Mischung später Zeit nähern mufste, ist natürlich. Und mehr noch: νῆϲτιϲ ist ein Fisch, und so liegt im Namen selbst auch die Fischvorstellung, ursprünglich[3] oder hineingetragen.[4] Νῆϲτιϲ ist der Name eines Fisches, der immer fastet, in dessen

---

1 Photios *Lex.* p. 299, 11. Eustathios zur Ilias p. 1180, 14.

2 Über die Lehre von der Νῆϲτιϲ bei ihm Laert. Diog. VIII 12. Die Erklärungen, die ihr später zu teil werden, bergen allerlei Mifsdeutungen und Verwechselungen, s. Diels *Doxographi* 89.

3 Was die Νῆϲτιϲ ursprünglich bedeutet haben mag, will ich nicht untersuchen. Jedenfalls hört man später darin die 'Fasterin'.

4 Ich will daran erinnern, dafs die kleinasiatischen verwandten Gottheiten auch ganz oder z. T. Fischgestalt haben sollten, so Derketo oder die Göttin der Askaloniten nach Diodor II 4, 10 τὸ μὲν πρόϲωπον ἔχει γυναικόϲ, τὸ δ' ἄλλο ϲῶμα πᾶν ἰχθύοϲ. Viele Zeugnisse bei Pitra *Spicileg. Solesm.* III 504 ff. Die syrische Stadt Hierapolis, wo diese Kulte blühten, nannte man auch Hieropolis: die Städte in Syrien und Phrygien mögen mancherlei Kultbeziehungen mit einander gehabt haben. Die Göttin der syrischen Stadt wurde von früh an auch Ἀφροδίτη Οὐρανίη genannt (Herodot I 150): so hiefs auch die grofse Göttin von Karthago, die ja ursprünglich zweifelsohne aus jenen Gegenden des Orients von Phöniziern mitgebracht war.

Magen man angeblich keine Speise, vor allen Dingen nicht die Reste anderer verzehrter Fische findet, und so ist auch νῆστις (wie κέστρις ebenfalls als Fischbezeichnung und auch beides zusammen) namentlich in der griechischen Komödie zur sprichwörtlichen Bezeichnung eines fastenden Menschen geworden. [1]

Es trifft alles zusammen: von Nestis, der Gottheit des Wassers, ging die Lehre, daſs sie die Gottheit sei, die allen Nahrung gebe — sie nährt den Aberkios. Sie ist eine Fischgottheit — sie spendet immer ihren heiligen Fisch. In ihrem Namen selbst liegt das Fasten — ihr folgt der pilgernde Asket mit seiner fleischmeidenden geheiligten Lebensweise. Wir können nur ahnen, wie zwischen Zeus als πῦρ und Hera als γῆ [2] und Nestis als ὕδωρ jener ursprünglich empedokleischen Lehre und dem Sonnengott und der Himmelskönigin oder der Magna Mater, der groſsen Erdgöttin, und eben der Nestis Fäden hin- und hergegangen sein mögen. Die Geschichte der Göttin Nestis zu schreiben, fehlen fast alle Mittel. Hier aber steht sie sicher in dem merkwürdigen Kult des μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ. Freilich können wir auch nicht

1 Athenaios VII p. 307c ἡ δὲ λεγομένη παροιμία ʻκεστρεὺς νηστεύει' ἐπὶ τῶν δικαιοπραγούντων ἀκούεται. ἐπειδὴ οὐ σαρκοφαγεῖ ὁ κεστρεύς. Dann folgt eine groſse Reihe Stellen, z. B. p. 307e: Εὔφρων Αἰσχρᾷ· Μίδας δὲ κεστρεύς ἐστι. νῆστις περιπατεῖ. Ἀριστοφάνης Γηρυτάδῃ· ἆρ' ἔνδον ἀνδρῶν κεστρέων ἀποικία; ὡς μὲν γάρ εἰσι νήστιδες γιγνώσκετε. (Es ist nach dem, was wir sonst von dem Stücke wissen, gar nicht unwahrscheinlich, daſs es sich hier auch um Kultdinge handelt.) p. 307 f: τούτων ποτὲ λεχθέντων ἐπὶ τῷ καλῷ τούτῳ ὄψῳ τῶν κυνικῶν τις ἑσπέριος ἐλθὼν ἔφη· ἄνδρες φίλοι, μὴ καὶ ἡμεῖς νηστείαν ἄγομεν, Θεσμοφορίων τὴν μέσην ὅτι δίκην κεστρέων νηστεύομεν κτλ. p. 308a: καὶ ὁ Οὐλπιανὸς ἔφη ὅτι οὐδὲν δέλεαρ ἐσθίει ἔμψυχον καὶ ἀνελκυσθεὶς δὲ οὐ δελεάζεται οὔτε σαρκὶ οὔτ' ἄλλῳ τινὶ ἐμψύχῳ, ὡς Ἀριστοτέλης ἱστορεῖ κτλ.

2 φερέσβιος in den Versen ist doch nun einmal nur von der ʻErde' zu verstehen.

beurteilen, inwieweit in Νῆϲτιϲ die gewöhnliche Bedeutung des Wortes νῆϲτιϲ vorwiegen und man die 'Fasterin', das Fasten in mehr abstraktem Sinne darin verstehen mochte. Und gewifs, die Göttin des sakralen Fastens in solcher Personifikation ging ihm voran und bestimmte seine Nahrung als Fisch und Wein und Brot. Es gab einen Spruch, ein Symbolum eleusinischer Mysterien ἐνήϲτευϲα· ἔπιον τὸν κυκεῶνα[1]; ein ähnlicher Spruch ἐκ τυμπάνου βέβρωκα· ἐκ κυμβάλου πέπωκα· γέγονα μύϲτηϲ Ἄττεωϲ wird ausdrücklich von den Attismysterien bezeugt.[2] Der Attisjünger Aberkios bezeichnet seinen Kult mit dem Symbolum 'Νῆϲτιϲ hat mich geführt; ich habe Fische gegessen, ich habe Mischtrank und Brot gegessen'. Es wird ein ebensolches in den Versen erweitertes Erkennungssymbolum des Kultes sein: das Kultbekenntnis des Aberkios.

Wohl mag πανμεγέθη andeuten, dafs die Fischspeise noch eine besondere Bedeutung haben soll — etwa weil

---

1 Clemens Alex. *protrept.* 21; vgl. Arnob. V 26: *ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis 'ieiunaui atque ebibi cyceonem etc.'*

2 Firmicus Mat. *de err. prof. rel.* 18, 1 p. 102, 14: *in quodam templo ut in interioribus partibus homo introiturus possit admitti dicit: de tympano manducaui, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici, quod graeco sermone dicitur* (folgen die griechischen Worte). Etwas anders bei Clemens Alex. a. a. O. 15: da werden die Formeln ϲύμβολα τῆϲ μυήϲεωϲ genannt. Ich habe über diese Erkennungsformeln der Genossen, die auch ins Grab mitgegeben wurden, gehandelt *de hymnis orphicis* p. 35 sq. Sie sagen alle, wie es auch Aberkios thut, nicht irgend einen Glauben aus, sondern erklären die Teilnahme an kultischer Handlung, an kultischem Essen und Trinken, die Gemeinschaft mit dem Gotte und den Kultgenossen. Es ist kein Glaubensbekenntnis — ein solches kennt man nicht —, sondern ein Kultbekenntnis. — Wir würden viel deutlichere Beweise in der Erklärung von Texten führen können, wenn unser Material nicht so gar lückenhaft wäre. Wir kennen hier immer nur zufällige Reste einer ganzen untergegangenen Welt.

der Fisch eben die Gottheit selber versinnbildlicht —, obwohl das Wort im Griechischen fast immer eine ganz eigentliche, körperliche Bedeutung hat: eine wirkliche Mahlzeit ist jedenfalls gemeint; das zeigt der ganze Satz deutlich genug.

Es ist bemerkenswert, dafs die Kopie der Inschrift, die wir beim Metaphrasten lesen, eigentlich Fehler nur gemacht hat in der einen Zeile, durch die heute der Bruch geht, der die zwei Hälften teilt. Ramsay hat die Zerstörung vorgefunden, und es ist wahrscheinlich, dafs schon der Kopist es so fand[1]; dann wäre erklärt, dafs er hier allein mindestens drei Lesefehler begeht. Παῦλον ἔϲωθεν schreibt er, πίϲτιϲ liest sein christlich ergänzendes Auge. Es mufs wenigstens ausgesprochen werden, dafs πάντη δὲ προῆγε bei diesem Sachverhalt nicht für ganz sicher gelten kann, wenn auch Worte dieses Sinnes ohne Zweifel dastanden und προῆγε wenigstens alle denkbare Wahrscheinlichkeit für sich hat.[2] So wie für uns die Instanzen liegen, können die vorhergehenden Worte nur so konstituiert werden: Παῦλον ἔχων ἔποχον. Dafs ἐπ' ὄχου oder ἐπ' ὄχων ausgeschlossen ist, sieht jeder, der

---

1 Er sagt ja selbst (c. 41 s. oben S. 4 Anm. 1), dafs die Zeit der Inschrift an Zuverlässigkeit genommen und sie fehlerhaft gemacht habe. Er fügt deshalb hinzu, dafs er nur ungefähr den Wortlaut wiedergebe. Das mufs sich aber besonders auf diese Zeile beziehen, wo er geraten und ergänzt hat. Ob absichtlich die Zeile zerstört ist, wie es Ramsay schien, mufs dahingestellt bleiben. Es ist immerhin ein sehr merkwürdiges Zusammentreffen, dafs gerade diese Zeile, in die allein in der ganzen Inschrift man zwei bestimmt christliche Worte hineindeutete und hineinlas, unlesbar gemacht, und dafs aufserdem der Metaphrast gerade das Wort vor γράμματα πιϲτά ausliefs, das höchst wahrscheinlich etwas Unmifsverständliches über den Kult des Aberkios angab.

2 Die Überlieferung der einen Hs. der Vita δὲ πάντη oder παντὶ προῆγε, der andern παντὶ δὲ oder πάντη δὲ προῆγε weist eigentlich direkt darauf hin, dafs παντὶ = πάντη hier eingeschoben ist aus dem vorhergehenden Verse, vielleicht sogar erst in der weiteren Überlieferung der Vita. S. unten S. 50 Anm.

sich πάντη δ' ἔcχον cυνοδίταc — das ich oben als notwendig dargethan und erklärt habe — fortgesetzt denkt durch die Angabe 'Paulus auf dem Wagen habend', 'indem ich Paulus bei mir auf dem Wagen hatte'. Wenn die Worte nicht heifsen können, dafs ein Paulus sein Begleiter war — und das ist aus den vorhandenen Worten und Buchstaben nicht so zu gewinnen, dafs es verstanden werden könnte —, so wird in diesen knappen Worten etwas gesagt sein sollen, was der ganzen Inschrift zum Unterschied von dem Alexandrosstein merkwürdigerweise fehlt: eine Art Zeitangabe. Dafs von dem Apostel Paulus in keiner Weise die Rede sein kann, ist von anderen längst hinreichend ausgeführt und bedarf keines Wortes.[1] Man schlage ein Namenlexikon wie Pape-Benseler auf, um zu sehen, wie zahlreich die Παῦλοι auch damals in der römisch-griechischen Welt waren. Nur ein Christ viel späterer Zeit konnte gleich an den Apostel denken und ihm dann noch die πίcτιc an die Seite setzen.

Sollte, wie die spätere Vita ihren Aberkios datiert durch die Statthalterschaft eines Publius in Kleinphrygien — ἔπαρχοι und ἐπίτροποι werden mehrfach da mit Namen genannt[2] —, hier ein Paulus genannt sein? Die Provinzen schickten zu dem Fest in Rom ihre Gesandten: hat ein solcher Namens Paulus, als er reiste, ihn beschützt?[3] Oder aber wäre es ein Paulus, der in der Kultorganisation eine grofse Rolle spielte und dem

---

1 Dafs auch ein so vortrefflicher Philologe wie C. Weyman (*Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft* XVI 1895, 423) für möglich halten kann, 'Paulos auf dem Wagen habend' könne heifsen 'ein Exemplar der Briefe des Paulos mit sich führend', gehört für mich zu den Rätseln des Menschenlebens.

2 Zahn a. a. O. 88 Anm. 3.

3 ἔποχον in dem Sinne, in dem es Kirchhoff und Robert einsetzen, könnte man ja gelten lassen. Aber die Gedankenverbindung hat nichts Überzeugendes.

es zu danken war, wenn Aberkios überall συνοδῖται gewann?[1] Auch in dem Falle könnte für diese Gläubigen eine Datierung darin liegen. Ich betone ausdrücklich, dafs ich hier eine sichere Lösung zu geben nicht imstande bin. Aber diese kleine Enclave der Unsicherheit ist fest umschlossen von sicherem eroberten Gebiet.

---

1 ἔποχος müfste dann in diesem Kulte etwas Ähnliches bedeuten, wie etwa ἐπίσκοπος in christlichen Gemeinschaften. Aber das giebt es nicht. Es ist ja freilich nicht unmöglich, dafs der Verskünstler das in solchen Bedeutungen nicht nachweisbare Wort für ἔπαρχος oder ἐπίτροπος eingesetzt hätte. — Aber ich verkenne keinen Augenblick die Unsicherheit solcher Vermutungen. Es kann ja hier gerade das πάντη δὲ προῆγε der Vita angezweifelt werden, und da das Wort auf ΣΤΙΣ der Inschrift auf jeden Fall ein Nominativ ist und zum Vorhergehenden nicht gehören kann, wäre ein Νῆστις δὲ προῆγε möglich, zumal die Raumverhältnisse des Steins dazu stimmen und in der vorhergehenden Zeile noch mehr als eine Silbe fehlen kann. Dann wird die Unsicherheit der Ergänzung immer gröfser. Ich mufs aber ausdrücklich zu bedenken bitten, dafs die Erklärung des Übrigen durch diese Lücke der Deutung nicht tangiert werden kann. Auch Duchesne, der ja ganz anders erklärt, sagt: *on a le choix entre le silence et des hypothèses fragiles. Je choisis le premier.*

Das Grab des Aberkios von Hieropolis kann uns nun erst zu einem festen Markstein auf den wirren Wegen religionsgeschichtlicher Entwicklung jener Zeiten werden. Die Kulte und die Religionen sinken hin in jener Zeit und steigen auf, sie mischen sich in unentwirrbarem Durcheinander. Schwer ist es, klaren Auges in das dunkle Gewoge der Gestalten hineinzuschauen und das Ringen der fallenden und auferstehenden Götter zu deuten, ohne die Zukunft derer, die den Sieg behielten, mit hineinzudeuten. Es kann gar nicht genug betont werden — was die Geschichte der Erklärung dieser Inschrift auch dem blödesten Auge sonnenklar werden läfst —, wie es dieselben, mag man sagen äufseren, Formen sind, mit denen heidnische und christliche Kulte ihren Glauben und ihre Symbole bilden und schaffen. In einer Inschrift von 22 Hexametern, die voll von Angaben über Gottesdienst und Kultsymbole ist, war es möglich immer wieder über ihren christlichen oder heidnischen Sinn im Zweifel zu sein. Die Zustände des Synkretismus der Zeit gilt es zu kennen, will man einzelne Zeugnisse recht beurteilen. Dann aber ist nichts wertvoller als unverrückbare Urkunden über den Gang dieses Prozesses zu gewinnen; es ist ein selten glücklicher Fall, wenn die Überlieferungen ausreichen mit sicherer Exegese einen Text zu deuten wie diesen aus dem ersten Viertel des dritten Jahrhunderts.

Zu den merkwürdigsten religionsgeschichtlichen Erscheinungen in der Geschichte jenes religiösen Gährungs-

prozesses gehört die Weltherrschaft des orientalischen Sonnengottes und der Himmelsgöttin in Rom. Auch alle Sinnenbegier und alle Schamlosigkeit seines zügellosen Priesters war Dienst des Gottes in den Formen, die der Orient gelehrt. Aber dieser Kaiser hiefs die Welt nicht sich, sondern seinen Gott anbeten: er wollte nur sein Priester sein. Es ist, als wäre eine höhnende Fratze der Karikatur aus der Tiefe des religiösen Wahnsinns der Zeit aufgestiegen, eine Fratze, die reineren Gottheiten, die auch aus dem Orient kamen, noch einmal weltbeherrschend ins Antlitz grinste, ehe sie die Herrschaft antraten. Hier sucht die Formlosigkeit des Synkretismus eine Form zu gewinnen und sich zu einem Universalkult zu gestalten, der von Rom zum ersten Mal die ganze Welt beherrschen will. Der Priester des Gottes beherrscht die Welt, und der fast atemlose Eifer des kaiserlichen Jünglings, der wie Fieberphantasie eines Wahnsinnigen erscheint, drängt mit fanatischem Bewufstsein nach der Weltherrschaft seines Gottes, drängt einem Gedanken nach, der in reineren und höheren Formen nicht wieder zur Ruhe kam. Die Inschrift aus Phrygien giebt uns ein Einzelbild der weiten Wirkung des ersten und kurzen Triumphs eines römischen, aber eines heidnischen Katholizismus.

Der Gott des Aberkios, seine Reise zu der grofsen Göttererhöhung in Rom, das Symbolum seines Kults sind unzweideutig klar. Und die Zeilen dieses Steins von Hieropolis stellen weiter eine Reihe grofser Probleme, stellen sie anders, als sie ehemals gestellt werden konnten, und werden früher oder später sie lösen helfen. Das Verhältnis des entstehenden christlichen Kults zu andern Kulten ist die grofse Frage, die in bestimmten Punkten der Stein an uns stellt. Woher die Gestalt des 'guten Hirten' in den Katakomben und auf den Sarkophagen kommt — der Hermes κριοφόρος erklärt nur den künst-

lerischen Typus, und die Stellen der heiligen Schriften erklären seine Entstehung nicht —, das ist ein Rätsel. Hier ist eine ausgebildete Vorstellung von einem Sonnengotte als reinem, göttlichem Hirten in phrygischem Kult. Woher das christliche Symbol des Fisches gekommen ist — denn es ist ebenso klar, dafs es eine kultisch symbolische Bedeutung hat als dafs seine Deutung auf Christus etwas Sekundäres sein mufs —, bleibt bisher im Dunkel. Hier ist ein Kult, in dem der Fisch heilige Kultspeise ist. Und wie die Christen heilige Mahlzeiten von Fisch und von Brot und Wein wie auch immer zuerst in sakraler Gemeinschaft hielten, so ist hier in dem asiatischen Kult die heilige Mahlzeit der συνοδῖται, der φίλοι des Attis, Fisch und Wein und Brot. Es ist von vornherein nichts darüber zu sagen, wieviel diese Ähnlichkeiten zu schliefsen gestatten werden, und es ist durchaus nicht ausgemacht, dafs um diese Zeit im Anfang des dritten Jahrhunderts die Bräuche des asiatischen Kults in jedem Punkt das Frühere sein müfsten. Das alles ist weiterhin erst zu untersuchen. Christliche und heidnische Kulte mischten sich und wirkten hin und her aufeinander. Man mag sich erinnern an das Gemisch christlichen und heidnischen Glaubens, das in dem Bericht über das Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden zu finden ist.[1] Möglich, dafs solche Urkunden wie eben die genannte noch mehr Bezüge auch auf unserm Stein zu andern Gedankenkreisen aufdecken, wie man einen solchen in der πηγή hat finden wollen.[2] Eine Überlieferung wies uns unsicher nur in gnostische Gebiete. Auch damit mischten sich heidnische Kulte, und wie christliche gab es vorchristliche Gnostiker. Man

1 Es ist auf diese Urkunde schon mehrfach aufmerksam gemacht, von Harnack besonders zu unserer Inschrift, a. a. O. 17ff.

2 Harnack a. a. O. 19f. Was er von dem Stein auf dem Diadem der Hera sagt, ist durch meine Erklärung erledigt.

hat schon darauf hingewiesen, dafs Montanus phrygischer Cybelediener war: den Montanismus beherrscht das gleiche asketische und ekstatische Element wie jene Kulte. Ich erinnere damit an alte Probleme, die uns immer wieder beschäftigen werden. Wir ringen heute um das grofse Problem der Genesis des Christentums, und wir werden uns mit nichten begnügen, voreilig in vage Formeln (und wenn es 'Thesen' wären) zu bringen, was in seiner unendlichen Fülle geschichtlicher Entwicklung nur der vorurteilsfreien Untersuchung und der schärfsten Interpretation sich erschliefst. Jene Probleme, die der Stein des Aberkios direkt stellt, habe nicht ich erst auszusprechen brauchen. Es ist mehr und mancherlei anderes von anderen längst bemerkt. Aber erst wenn die Exegese ihre Schuldigkeit gethan, können die gröfseren Fragen richtig gestellt werden.[1] Dieser bescheidenen Vorarbeit wollte ich dienen. Und wenn ich weifs, dafs es heute unter uns auch in der Erklärung solcher religionsgeschichtlichen Urkunden, die der Parteien Voreingenommenheit hin- und herzerrt, eine echte Wissenschaft giebt, die, wie de Lagarde sagt[2], von keiner Macht im Himmel und auf Erden Vorschriften, Gesetze, Zielpunkte annimmt, der es gleichgültig ist, was bei ihren Untersuchungen herauskommt, so möge vor dieser Wissenschaft und nur vor dieser bestehen können, was in ihrem Sinne gethan ist.

1 Ich habe absichtlich hier zunächst jedes Eingehen auf verwandte Denkmäler und Quellen, wo es die Interpretation nicht erforderte, vermieden.

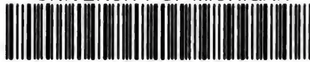
2 *Deutsche Schriften*, Gesamtausgabe letzter Hand 37.



Register.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06354 7411







n's, **Kaiser,** Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übersetzt von Karl Johannes Neumann. V u. 53 S.] gr. 8. 1880. geh. n. ℳ 1.—

nci, **C. Vettii Aquilini,** libri evangeliorum IIII. Ad idem codicum antiquissimorum recognovit Carolus Marold. XVIII u. 119 S.] 8. 1886. geh. n. ℳ 1.80.

i **Diaconi** vita Porphyrii, episcopi Gazensis. Ediderunt cietatis philologae Bonnensis sodales. [XIV u. 137 S.] 8. 1895. geh. n. ℳ 2.40.

ni Panopolitani paraphrasis s. evangelii Ioannei. Edidit Augustinus Scheindler. Accedit s. evangelii textus et index verborum. [XI u. 231 S.] 8. 1881. geh. n. ℳ 4.50.

ii, Pauli, historiarum adversum paganos libri VII ex recognitione Caroli Zangemeister. [XXII u. 371 S.] 8. 1889. geh. n. ℳ 3.—

io sanctorum quatuor coronatorum. Herausgegeben von Wilhelm Wattenbach. Mit archäologischen und chronologischen Bemerkungen von Otto Benndorf u. Max Büdinger. [60 S.] gr. 8. 1870. geh. n. ℳ 1.60.

iptorum Graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt. Fasc. III: Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Collegit, recensuit, prolegomenis instruxit Carolus Ioannes Neumann. Insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta Syriaca ab Eberhardo Nestle edita. [VIII u. 246 S.] gr. 8. 1880. geh. n. ℳ 6.—

---

iptores sacri et profani. Auspiciis et munificentia Serenissimorum Nutritorum almae matris Ienensis ediderunt seminarii philologorum Ienensis magistri et qui olim sodales fuere. 8. geh.

Demnächst werden erscheinen:

Fasc. I: **Ioannis Alexandrini** cui nomen **Philoponi** de opificio mundi ll. VI. Recensuit Gualterus Reichardt Vimariensis.

Fasc. II: **Patrum Nicaenorum** nomina graece, latine, syriace, coptice, arabice, armeniace. Sociata opera ediderunt Henricus Gelzer, Henricus Hilgenfeld et Otto Cuntz.

Weitere Bändchen werden später folgen.